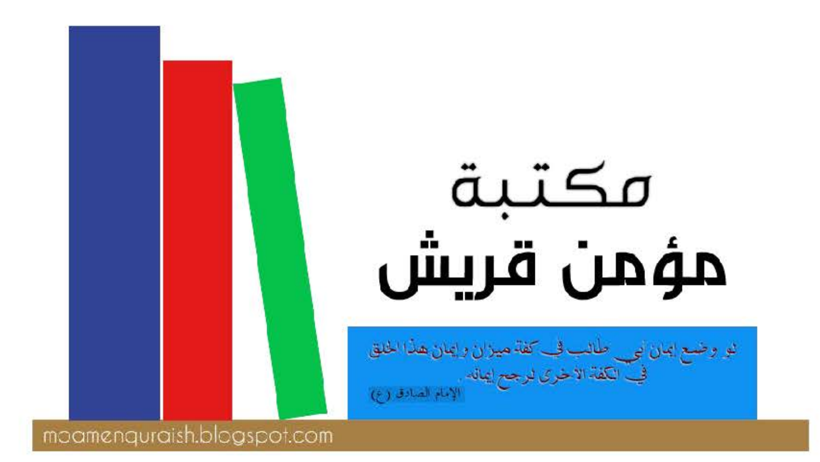


الحضارة الإسلاميّة

بين دواعي النهوض وموانع التقدّم

عبد الهادي الفضلي

تحرير ودراسة: حسين منصور الشيخ


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الشيخ د. عبد الهادي الفضلي:

من المملكة العربية السعودية.
ولد في عام ١٣٥٤هـ بقرية (صبخة العرب) إحدى القرى القريبة من البصرة بالعراق .
جمع الدكتور الفضلي بين الدراسة الحوزوية والدراسة الأكاديمية
و من أساتذته:

- السيد أبو القاسم الخوئي.
- الشيخ محمد طاهر آل راضي.
- الشيخ محمد رضا المظفر .
- السيد محمد تقي الحكيم.
- السيد محسن الحكيم.
- السيد محمد باقر الصدر.

وحصـــل من كليـــة النجـــف عـــلى بكالوريوس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية. ثم واصل دراسته الجامعية فالتحق بكلية الآداب بجامعة بغداد وتخرج منها سنة ١٣٩١هـ بدرجة ماجستير آداب في اللغة العربية. وتخرج من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة ١٣٩٦هـ بدرجة دكتوراة في اللغة العربية في النحو والصرف والعروض .
من مؤلفاته:

١.أصول علم الرجال
٢.النهضة الحسينية
٣.مبادئ أصول الفقة
٤.أصول الحديث

الحضارة الإسلامية

بين دواعي النهوض وموانع التقدّم

الحضارة الإسلامية

بين دواعي النهوض وموانع التقدّم

محاضرات الدكتور

عبد الهادي الفضلي

تحرير ودراسة:

حسين منصور الشيخ



المؤلف: الدكتور عبد الهادي الفضلي
الكتـاب: الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدّم
تحرير ودراسة: حسين منصور الشيخ
تدقيق: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2013.
ISBN: 978 - 614 - 427 - 024 - 0

Islamic Civilization: The Motives for the Advancement and The Obstacles Thereof

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

ينطلق الشيخ عبد الهادي الفضلي، في محاضراته التي جُمِعت بين دفّتي هذا الكتاب، من مسلّميتن، هما: إنّ التنافس الفعليّ هو بين حضارتين هما حضارة تجعل المادة ورأس المال نصب عينيها وتسعى إلى تنميته وتكبير حجمه بكل وسيلة متاحة، والحضارة الأخرى هي حضارتنا الإسلامية التي كان لها في ما مضى من تاريخها تجربة أثمرت الكثير من الثمار الطيّبة في مجالي المادة والمعنويّات. والمسلّمة الثانية هي توفّر الحضارة الإسلامية على كل ما يسمح لها بالمنافسة والانبعاث من جديد، رغم عددٍ من المعيقات التي قد تبدو هنا وهناك.

وعلى ضوء هاتين المسلّمتين يقدّم آراءه وأفكاره لتشخيص الحلول اللازمة لرفع المعيقات وتطوير الإمكانيّات، وممّا يرصده في هذا المجال ضرورة إعادة النظر في الفقه الإسلامي وغيره من العلوم ليكون للفكر الإسلامي موقفه من المشكلات التي يعانيها الإنسان المعاصر، وليس مثل هذا الموقف غريبًا عن رجل خبر الفقه والفكر الإسلامي في كثير من ميادينه وساحاته، وغاص في الفقه الإسلاميّ وكتب في مسائله ومناهجه.

ولكنّ الملفت هو دعوة الشيخ الفضلي إلى الاهتمام بتظهير قدرة الأمة الإسلامية على الإنجاز والإنتاج في مجال المنافسة الأول مع الحضارة المنافسة ألا وهو عالم الاقتصاد والصناعة؛ إذ يدعو الشيخ الفضلي الأمة الإسلامية شعوبًا وأنظمة إلى أن تنتج وتنجز وتهتمّ باقتصادها كما تهتمّ بدينها وقيمها النظرية كي تكون حاضرة على هذا الصعيد أيضًا لأنّ أمّة تستهلك ما يقدّمه الآخرون في عالم المادة لا تستطيع إقناع الآخرين باستهلاك قيمها الفكريّة. وإنّنا نقدّر هذه الأفكار التي عبّر عنها المحاضر في مناسباتٍ شتّى، رأينا الكثير من النفع في نشرها لتعمّ فائدتها وتنتشر، ونأمل أن يكون اختيارنا موفّقًا. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2013

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

عُرِفَ عبد الهادي الفضلي مؤلِّفًا وكاتبًا مهتمًّا بالتأصيل للعلوم والمعارف الإسلامية وعرضها بما يتوافق والمنهج العلمي الحديث، وبخاصّة ما يرتبط بوضع المقرّرات الدراسية للدرس الشرعي الإمامي.

وقد بدأ الدكتور مشروعه في كتابة المناهج من سنة 1380هـ/ 1960م، إذ صدر له في ذلكم العام أول مقرراته الدراسية «التربية الدينية» الذي وضعه مقرّرًا دراسيًّا لهذه المادّة لمدارس «جمعية منتدى النشر» في النجف الأشرف. واستمرّت التجربة مع ارتباطه بكلية الفقه التابعة للجمعية أيضًا، فألّف: خلاصة المنطق، ومبادئ أصول الفقه، ومختصر الصرف، ومختصر النحو. ولم تنقطع تلكم المسيرة بانضمامه إلى جامعة الملك عبد العزيز بجدّة، إذ وضع هناك: تلخيص البلاغة، وتلخيص العروض، وأصول تحقيق التراث، وخلاصة علم الكلام.

وبعد تقاعده الوظيفي، استطاع الشيخ الفضلي أن ينجز الكثير في مشروعه المتعلّق بتجديد مناهج التعليم الديني، إذ وضع أكثر من 15

مقرّرًا دراسيًّا، وإلى جانبها صدر له مجموعة من المؤلّفات، ونشر عشرات الدراسات والأبحاث في المجلات العربية الفكرية والعلمية.

وتعدّ هذه الفترة من أغزر الفترات عطاءً في حياة علّامتنا الدكتور الفضلي، إذ إنه بجانب نشاطه الكتابي، كان له حضوره الاجتماعي والثقافي المتميّز في المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية. إذ تعدّ مشاركاته ومحاضراته الثقافية الدينية ـ وبخاصّة الموسمية منها ـ من أبرز ما طبع في تلكم الفترة من تسعينيات القرن العشرين، حيث نشأ عليها جيل من الشباب المتطلّع للثقافة والوعي الدينيين. وقد طُبِعَت هذه المحاضرات بطابعها المعرفي المفاهيمي، فكانت تدور ـ في معظمها ـ حول المفاهيم الفكرية المعاصرة، وبحثِها من الناحية التاريخية والتعريفية، وربطِها بالقيم والتعاليم الدينية، وإبرازِ الرؤية الإسلامية حولها. وهي تجربة جديرة بالتوثيق والتدوين والدراسة. وهي المهمّة التي ارتأينا في «لجنة مؤلّفات العلّامة الفضلي» القيام بها ولو بصورة جزئية، وذلك بعدما تجمّع لدينا ما يزيد عن 75 محاضرة، قمنا بتصنيفها إلى موضوعات محدّدة، مفضلين البدء بكتابتها وفقًا للموضوع الذي تنتمي إليه هذه المحاضرة أو تلك. وقد كانت البداية مع محاضرات الفكر الإسلامي التي تَشكّل عناوين فصول هذا الكتاب ستًّا منها.

□ المحاضرة المدونة وآلية التحرير

يختلف بيان الفكرة وإيصالها إلى المتلقّي الوسيلة، فبينما يركّز المتحدّث على إقناع انتباه الجمهور وشدّه من خلال تغيير نبرة الصوت وأنماطه، يركّز الكاتب على إقناع القارئ بأسلوب كتابي منظّم يتناول فيه الفكرة في تسلسل منطقي ممنهج، ويعتمد ـ في سبيل ذلك ـ منهجية

مغايرة تعتمد التوثيق، والإحالة إلى المصادر، والشواهد وبعض الأحداث المؤيّدة للفكرة.

وبسبب اختلاف المنهجيتين في العرض، لا يخفى ما يشوب عملية تحرير المحاضرة الصوتية إلى نصّ مكتوب من صعوبة ومشاقّ، وبخاصّة في ما يتعلّق بتوثيق المعلومة، وصياغة العبارة، والحفاظ على الفكرة نفسها كما أرادها المحاضر.

ولذلك تركّز الجهد في تحرير هذه المحاضرات على تحويل الفكرة الأساس التي تدور حولها نقاط المحاضرة إلى صياغة هي أقرب للدراسة والبحث المكتوبين، ووضع العناوين الرئيسة والجانبية للانتقال من فكرة إلى أخرى، وإعادة ترتيب بعض النقاط متى احتاج الأمر إلى ذلك. ويضاف إليها وضع الهوامش والإحالة إلى المصادر وتوضيح بعض المعلومات التي تحتاج إلى مزيد بيان وشرح[1]. مع مراعاة الوحدة في أسلوب التحرير، ذلك أن بعض المحاضرات كان يعقبها فقرة لأسئلة الجمهور فيما يفتقد بعضٌ آخر لهذه الفقرة، وهو ما تطلّب دمج محتوى الأسئلة وإجاباتها ضمن المحاضرة وإدارج المحتوى مع الفقرة المناسبة. ويجب الإشارة هنا إلى ما بُذِل من جهد من أجل الحصول على تواريخ المحاضرات وأماكنها، فأثبتُّ ما تمكّنتُ من الحصول عليه، وما لم أحصل عليه تركته فارغًا. والمحاضرات جميعها ألقيت في الفترة الزمنية الممتدّة بين العامين 1411/ 1990 و1420/ 1999م.

وهنا لا بدّ من الإشادة بما بذله الأستاذ فؤاد عبد الهادي الفضلي من

(1) معظم هوامش الكتاب هي من إضافات التحرير، وما كان منها من المحاضرة أعقبتها بالرمز (ف) إشارة إلى أنها من إضافات الدكتور الفضلي أثناء المحاضرة.

جهد مشكور في مراجعة هذه المحاضرات وتصويب بعض ما فاتني فيها من هفوات، ويشاركه في ذلك **الأستاذ علي أحمد الأصيل** الذي قرأ مسودّة الكتاب كاملاً فأفدتُ كثيرًا من ملحوظاته وتصويباته القيمة. فجزاهما الله لقاءَ ذلك خير الجزاء.

□ تبويب الكتاب

يتكون الكتاب من فصولٍ سبعة، الأول منها تمهيدي يحتوي على دراسة تحليلية موجزة عن عوامل النهوض الحضاري كما يراها الدكتور الفضلي من خلال محاضراته التي تكوّن الفصول الستة اللاحقة. تضمّنها ضمن عنوانين رئيسين، كان أولهما حول دور الإيديولوجيا في توحيد المجتمعات الإنسانية. فيما تناول ثانيهما تعديدًا لبعضٍ من عوامل النهوض كما سنتبينها في ما يلي من عناوين وموادّ.

وفي ما يتعلّق بالفصول الستة اللاحقة، فهي تحرير لمحاضرات ستٍّ ألقاها الدكتور الفضلي في مناسبات ثقافية ودينية مختلفة، راعيتُ في ترتيبها الجانب الفنّي وما ارتأيتُ فيه التسلسل المنطقي. فكانت أولاها حول «**المناهج المعاصرة في تفسير الظاهرة الشرعية**» استعرض فيها الدكتور نظرة الآخرين لحقيقة الظاهرة الدينية وبخاصة الدين الإسلامي، مبتدئًا في ذلك بالعصر الجاهلي، ومارًّا بالعصر العباسي، وصولاً إلى العصر الحديث. والفصل الثاني كان بعنوان: «**الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة**»، وهو من المحاضرات الرمضانية التي قارن فيها الشيخ الفضلي بين ما يقدّمه الفكر الإسلامي في مقابل الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المعاصرة، وبخاصّة ما تقدّمه الحضارة الغربية اليوم. أما الفصل الثالث فهو بعنوان: «**المجتمع الإسلامي بين دواعي**

التأخّر والتقدّم»، وهو في الأساس محاضرة ألقيت بعنوان: «لماذا تأخر المسلمون وتقدَّم غيرهم؟»»، استعرض فيها الدكتور بعض الدراسات السابقة في هذا المجال، منبهًا ـ بعد ذلك ـ على بعض العوامل التي يجمعها ابتعاد المسلمين عن حضارتهم وعدم تحقُّق روحية الانتماء إلى المبدأ والقيم الإسلامية، وهي الروحية التي من شأنها أن تكون ـ كما يراها الدكتور ـ عاملاً مهمًّا في دفع عجلة التقدُّم في المجتمع الإسلامي.

«**الإسلام ومتطلّبات العصر**» هو عنوان الفصل الرابع وقد تناول فيه نبذة تاريخية عن التشريعات المدنية والإلهية، لينتقل بعدها إلى بيان قدرة التشريع الإسلامي على الوفاء بمتطلبات العصر التشريعية الحديثة. وفي الفصل الخامس «**المجتمع المسلم والرأسمالية بين الرفض والقبول**» تعرض لنشأة الرأسمالية في المجتمع الغربي وبعض مظاهر الرفض هناك، منتقلاً إلى المجتمع الإسلامي وما يعيشه من حالة صراع مع القوى الرأسمالية التي يستبشر سماحته انتصار الحلّ الإسلامي فيها، وهي النقطة التي يتركّز الحديث حولها في الفصل الأخير «**تنامي الصحوة الإسلامية وممهّدات الظهور**»، إذ يتناول هناك أرضيات النشأة لبروز التيار الإسلامي وتمكنه من المجتمعات الإسلامية ودخول هذا التيار حلبة الصراع مع القوى العالمية اليوم.

أما خاتمة الكتاب فهي بعنوان: «حضارتنا في ميدان الصراع»، وهي دراسة نشرها الدكتور الفضلي على شكل كراس سنة 1384/ 1964م عن دار النعمان في النجف الأشرف. وتعدّ هذه الدراسة من بواكير ما نشره في مرحلته النجفية. ولذلك لا يخفى انطباع لغتها العلمية بالروح الثورية الخطابية، ويعود ذلك إلى الظرف الزماني الذي كتبت فيه، حيث انطلاقة

الحركة الإسلامية السياسية في العراق وأوج الصراع بينها وبين المدّ الشيوعي في ذلكم الوقت. وقد آثرتُ إعادة نشرها هنا لما فيها من طرح يتناسب وما تعالجه هذه المحاضرات من موضوعات. وتخليدًا لها بعدما اندثرت مع بقية تراثه النجفي القيّم.

وأخيرًا، أرجو أن أكون قد وفِّقتُ في تحرير محتوى هذه المحاضرات وإيصاله على أفضل وجه، كما آمل من العليّ القدير أن يمنّ على سماحة العلاّمة الدكتور عبد الهادي الفضلي بالصحة والعافية ومديد العمر، وأن يوفقنا جميعًا لإتمام مشروع نشر جميع تراثه الفكري والعلمي خدمةً لهذا الدين الحنيف الذي وطّن سماحة العلاّمة عمره في خدمته وبَذَلَ جلّ جهده وفاءً له.

حسين منصور الشيخ
القطيف: 29/ 7/ 1433
19/ 6/ 2012م

الفصل التمهيدي

المجتمع: من الانتماء إلى النهضة عند الدكتور الفضلي

- المجتمعات الإنسانية والخيارات الأيديولوجية
- الدكتور الفضلي وعوامل النهوض؛ بين الرؤية والتحليل

المجتمعات الإنسانيّة والخيارات الإيديولوجيّة

- طبيعة الرسالات الإلهية تقوم على أساسٍ من الدعوة من قبل الأنبياء (ع) والإيمان بها من قبل المؤمنين. ولمّا كان الأمر كذلك، لم يكن طريقها معبّدًا يسيرًا، وإنما هو طريق ذات الشوكة، يتحمّل فيه الأنبياء -ومعهم المؤمنون- أنواعًا من العذابات والصعوبات والعقبات في سبيل تطبيق قيم الرسالة الإلهية ومبادئها. ولذلك لم يصل إلى تحقيق هذه الغاية إلّا القلّة من الأنبياء.

استوطن الإنسان هذه الأرض يأكل من خيراتها، ويرفل في نعائمها وظلالها، متمتّعًا بطبيعتها الساحرة، ومتأمِّلاً في ما يراه من مخلوقاتٍ، يكتشف كلّ يوم المزيد من عجائبها وطبائعها وأسرارها. وهي المعارف والعلوم التي لم يكن ليعرفها بدء نزوله ووجوده على هذه البسيطة. فالإنسان في بدء نشأته على الأرض لم يكن ليستثمر جميع ما حوله من خيرات ونِعَم؛ إذ كان يحول بينه وبين ذلك الجهل بالكثير من أسرار الطبيعة ومكنوناتها، فهو كان لا يزال في بدايات الوجود الإنساني عليها. ويضاف إليه لاحقًا ما بدأ يظهر في التجمعات الإنسانية من روحٍ أنانية تسلطية يمارسها الإنسان القوي تجاه إخوته الضعفاء الذين لم تحالفهم تلك الظروف التي مكنته من الوصول إلى مراكز القوة والسلطة.

وظلّ الإنسان ـ إلى يومنا هذا ـ يطمح إلىٰ ذلكم الأمل والحلم الجميل الذي يستطيع فيه أن يصل إلى مستوى من الرفاهية والسعادة في هذه الحياة. ولكن الأسباب تظلّ هي الأسباب، فالجهل بمكنونات هذه الطبيعة وتجبُّر القوى الكبرى ذات النفوذ والسلطة أبرز ما يحول دون إشاعة هذه الخيرات بين أفراد المجتمعات الإنسانية.

□ التاريخ الإنساني بين التدوين التاريخي والروايات الدينية

لم يدوَّن التاريخ الإنساني في بداياته الأولى، فلا نزال نجهل كيف بدأ الإنسان يتغلّب على بعض ما واجهه من مشكلات وكيف بدأ يستثمر ما لديه من خيرات على نحوٍ من التفصيل. ولكنّ النصوص الدينية تعطينا بعض تفاصيل هذه الصورة. فها هو القرآن الكريم يخبرنا بأن الناس كانوا على حالة من الاندماج الفطري الواحد، وأن هذا الاندماج بدأت فيه بعض بوادر الخلاف والانشقاق. يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخۡتَلَفُواْ﴾[1]، وتشير هذه الآية إلى أن الوحدة التي خلقهم الله عليها هي الوحدة الفطرية التي «تقودهم إلى التوحيد وتبعدهم عن خطّ الانحراف، إذا انطلقت في خطها المستقيم بعيدًا عن التلوّث والتشويه الذي يبعدها عن وضوح الرؤية للأشياء، ولكنهم أخذوا من دنياهم شيئًا من هنا وشيئًا من هناك، في ما يتّصل بالأطماع والشهوات»[2]. وفي آية أخرى تشير إلى أن الغاية من بعث الأنبياء إلى أقوامهم هي تخليصهم مما يعانون من آفات الظلم والبغي. يقول تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ

(1) سورة يونس: الآية 19.

(2) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط2، 1419هـ ـ 1998م، ج11، ص288.

ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[1]، إذ تصرّح هذه الآية أن الناس كانوا «على ملّة واحدة، أو جماعة واحدة مرتبطة بالفطرة التي لا تنطلق في خط التفاصيل الفكرية المنفتحة على المنهج العملي في الخط الواحد، بل كانت تتحرّك من خلال العفوية الطبيعية في حركة الفعل وردّ الفعل، فلم يكونوا مهتدين أو ضالّين في مصطلح الهدى والضلال في الرسالات؛ لأنهم لم يكونوا قد التقوا بها»[2]، بمعنى أن الله حينما بعث الأنبياء مبشرين ومنذرين إنما بعثهم ليغيروا من واقع المجتمعات البشرية التي كانت تعيش حالةً من الفطرية التي قد تنفجر فيها المشاكل دون ناظم وكافل لحلها. وهذه المشكلات بعضها ناجم عن الجهل الذي قد يتفشّى في بعض المجتمعات أو عن ظلم السلطات الديكتاتورية التي قد تتسلّط على مجتمعات أخرى.

ومثالاً على الأول نقرأ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3]. إذ تشير الآية إلى أن الغاية من إرسال النبي محمد (ص) إلى أم القرى هو انتشال قومها مما كانوا فيه من ضلال مبين واضح. وهو أمر نتبيّنه أيضًا من خطبة الزهراء (ع) في احتجاجها على أبي بكر، إذ تقول فيها: «.. **وكنتم على شفا حفرة من النار مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبسة العجلان، وموطئ الأقدام، تشربون الطَّرق، وتقتاتون القِدّ، أذلة خاسئين تخافون أن يتخطفكم الناس من حولكم. فأنقذكم الله**

---

(1) سورة البقرة: الآية 213.

(2) **من وحي القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص143.

(3) سورة الجمعة: الآية 2.

تبارك وتعالى بمحمد (ص) بعد اللتيا والتي وبعد أن مني بِبُهَم الرجال وذؤبان العرب ومردة أهل الكتاب، ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾[1]، أو نَجَمَ قرن الشيطان أو فغرت فاغرة من المشركين قذف أخاه في لهواتها. .»[2]. وهو المعنى الذي تشير إليه خطبة جعفر بن أبي طالب أمام النجاشي ملك الحبشة أيضًا، وذلك حينما طلب إليه النجاشي أن يشرح حقيقة دعوة النبي محمد (ص)، فكان مما أجاب به قوله (رض): «أيها الملك، كنّا قومًا أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الرحم، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منّا الضعيف، فكنّا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منّا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفّته، فدعانا إلى الله لنوحّده ونعبده ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله لا نشرك به شيئًا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام. .»[3].

وهذه الحال لا ترتبط بتاريخ الدعوة الإسلامية، إذ نقرأ الآيتين التاليتين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4]. إذ يتّضح من

(1) سورة المائدة: الآية 64.

(2) ابن أبي الحديد (ت 656هـ)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1425هـ ـ 2004م، ج16، ص404 ـ 405.

(3) ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، بدون تاريخ نشر، ج1، ص336.

(4) سورة البقرة: الآيتان 170 ـ 171.

سياق الآية وتعبيراتها ما تعيشه هذه الأقوام من اتباع أعمى لقياداتهم الحالية وتقليدًا من غير هدى لأسلافهم. وهي حال عامّة تتكرّر في أكثر من دعوة ولدى أكثر من قوم.

وحول هذه الفكرة، يشير مؤلفنا إلى أن «العقيدة التي يؤمن بها المتديّن تجاه الخالق ومجريات الأحداث الكونية من حوله، إنما هي في مقابل ما قد يؤمن به الإنسان من خرافات وأساطير لا تستند إلى أساسٍ عقلي ووجداني يتناسب والفطرة الإنسانية السليمة. إنها ـ بعبارة أخرى ـ تحرير للعقل البشري من الخرافة والأسطورة التي قد تتسلّل إلى المجتمعات البشرية في حال ظلّت هذه المجتمعات دونما دين تتعبّد به أو ديانة إلهية تعتنقها؛ فإنها ـ في حال لم تصلها الرسالات الإلهية ـ ستختلق لها إلهًا تعبده وشعائر وافتراضات خرافية حول مبدأ الكون ونهايته، لا أساس واقعيًا لها»[1].

وفي مقابل حالة الجهل التي قد تتمكّن من بعض المجتمعات، يصوّر لنا القرآن الكريم حالاً من الترهيب والظلم الفاحش اللذين يمارسهما بعض السلاطين، إذ نقرأ قوله تعالى واصفًا الحال التي وصلها جبروت فرعون وطغيانه: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ﴾[2]. لقد جاءت النبوات لتخليص الشعوب مما يواجهونه من

---

(1) هذا الكتاب، ص153.

(2) سورة القصص: الآيات 4 ـ 6.

ظلم واضطهاد على أيدي أولئك الطغاة الذين لا همّ لهم إلا المحافظة على مصالحهم الشخصية ومراكزهم الاجتماعية، وفي سبيل ذلك يُضحَّى بالجماهير الواسعة الضعيفة والمغلوبة على أمرها.

وفي تحقيق الدعوات النبوية إلى رفع الجهل والظلم عن هذه المجتمعات يتحقّق جانب كبير من العدالة الاجتماعية، وذلك ما نقرأه في الآية القرآنية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1].

ولكنّ طبيعة الرسالات الإلهية تقوم على أساسٍ من الدعوة من قبل الأنبياء (ع) والقبول بهذه الدعوة والإيمان بها ـ مقدِّمةً لأداء الأحكام والالتزام بها لاحقًا ـ من قبل هؤلاء المؤمنين. ولمّا كان الأمر كذلك، لم يكن طريقها وخطّها معبّدًا ويسيرًا، وإنما هو طريق ذات الشوكة، يتحمّل فيه الأنبياء ـ ومعهم المؤمنون بالدعوة ـ أنواعًا من العذابات والصعوبات والعقبات في سبيل تطبيق قيم الرسالة الإلهية ومبادئها. ولذلك لم يصل إلى تحقيق هذه الغاية إلّا القلّة من الأنبياء، كما هي الحال مع الأنبياء: يوسف وداود وسليمان (ع) ونبينا الكريم محمد (ص).

وتمكُّنُ النبي ـ أيِّ نبي ـ من إقامة الدولة وتطبيق الشريعة لا يعني ضمان استمرارية هذا التطبيق الأمين بعد رحيله، ذلك أن النوازع والدوافع الشيطانية لا تزال تفعل فعلها في النفس الإنسانية، فلا تنفكّ تدفع الإنسان نحو مزيدٍ من حبّ التملّك والسيطرة على مقدّرات الآخرين وحقوقهم. ولذلك تتتابع الرسالات والدعوات، ونجد بين الفينة

(1) سورة الحديد: الآية 25.

والأخرى من يدعو إلى الرجوع إلى قيم الدين ومبادئه والتزام الأحكام الشرعية، وذلك بعدما تنمحي هذه القيم ـ أو تكاد ـ من المجتمعات المتديّنة.

وما عرضناه ـ أعلاه ـ هو ما تعرضه النصوص الشرعية في تحليل طبيعة الصراعات في المجتمع الإنساني وبيانها، وذلك بصورة مختصرة. وهو ما لا يتعارض ـ بالضرورة ـ مع ما نشهده اليوم من صراعات ونزاعات بين الأمم والجماعات على المستوى العالمي.

◻ الحضارة الغربية والنظام البديل

لا تزال المجتمعات الإنسانية تعاني من ويلات الصراعات والنزاعات البينية، ولم ينجُ من هذه الويلات إلا القليل منها. وكانت الحربان العالميتان الأولى والثانية من أفظع تلك الصراعات التي خلّفت وراءها ضحايا ودمارًا لا يوصفان. ولعلّ لهاتين التجربتين القاسيتين آثارهما الإيجابية، وبخاصّة تلك الدول التي خاضت وشاركت فيهما، وعلى وجه الخصوص الدول الأوروبية. إذ استطاعت هذه الدول أن تتعاون في ما بينها لتجنّب هذا النوع من الصراع مستقبلاً، وها هي الدول الغربية تعيش اليوم تجربةً سياسية تعدّ من أبرز التجارب التي حقّقت ـ ولا تزال ـ حالاً من الاستقرار السياسي والأمني والاقتصادي في تلك الدول. وهو ما أغرى العديد من الشعوب الأخرى بالمطالبة بتطبيق النموذج الغربي على بلدانها رغبةً في الوصول إلى تلك الحال من التقدّم والرقي الاجتماعي اللذين تعيشهما أوروبا اليوم.

ولكنّ التجربة الغربية ـ مع كلّ تمظهراتها المدنية الحديثة ـ لا تزال شعوبها تعاني من تلك الطبقية الفاحشة بين أصحاب رؤوس الأموال

والطبقة العمالية المقهورة. كما وأن ما تتمتّع به من عدالة اجتماعية قانونية لا يوفّر لها حالاً من الاستقرار الاجتماعي المنشود. فلا تزال نسبة الجريمة والتفكّك الاجتماعي والأسري عالية جدًّا في هذه المجتمعات. وهي حالٌ يفقد فيها المواطن أهم ما يطلبه في وجوده الاجتماعي، وهو الأمن والاستقرار النفسي.

ولذلك كانت بعض الشعوب تتطلّع إلى نجاح التجربة الاشتراكية التي كانت تنادي بالحدّ من مظاهر الطبقية الرأسمالية الفاحشة وصولاً إلى ما كانت تبشّر به من الشيوعية التي تنمحي فيها الطبقية الاجتماعية وتكون الخيرات أمرًا مشاعًا بين الناس. يقول الفضلي حول هذه الفكرة: «المجتمعات التي كانت تعاني من تسلُّط طبقات النبلاء والأسياد ومن ثَمَّ الرأسماليين كانت دعاوى الاشتراكية والشيوعية تلاقي رواجًا واندفاعًا عاطفيًّا كبيرًا بينهم، أدّى إلى شيوع وانتشار النظرية الماركسية. وهي نظرية احتفّت بها الجماهير الشرقية أكثر، وتشكّلت العديد من الأنظمة الحاكمة وفقها»[1].

□ الأيديولوجيات ودورها في توحيد المجتمعات

يشير الفضلي في إحدى محاضراته إلى أن المجتمعات الغربية مرّت بمراحل تاريخية مهمّة، كان من أبرزها العصر الصناعي الذي بدأ مع اختراع الآلة البخارية، فاستطاعت طبقة النبلاء تحويل ثرواتها إلى استثمارات صناعية حولت بها المجتمع الأوروبي من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي رأسمالي تتوزّعه الطبقتان الرأسمالية (البرجوازية)

---

(1) هذا الكتاب، ص185.

والعمالية (البوليتاريا). وهي الحال التي نتج عنها ـ كردّة فعل ـ الفلسفة الماركسية التي يشير الفضلي إلى أنها تعود ـ في بعض أفكارها ـ إلى ما كان ينادي به أفلاطون في جمهوريته الفاضلة، وبخاصّة في ما يرتبط بمسألة الشيوعية.

وقد ظهر لهذه الفلسفة جمهور واسع، بدأ في الغرب مواصلاً حضوره الفاعل في الشرق، إلى أن تمكّنت الجماهير من الثورة على أوضاعها هناك وتأسيس العديد من الجمهوريات وفقًا لهذه الفلسفة. وما دفع بالجماهير إلى الاندفاع وإيصال الطبقة الثائرة إلى مواقع القرار والسلطة في تلك الجمهوريات هو الإيمان بمبادئ هذه الفلسفة وقيمها.

وما كان يشكّل خطرًا حقيقيًا تجاه الدول الرأسمالية من استمرارية هذا التوجّه الاشتراكي في العالم أن هذه المجتمعات كان يوحّدها الفكر والأيديولوجيا الواحدة أو المتقاربة، وهو الأمر الذي كان يتهدّد المصالح الغربية في حال توحّدت جميع تلك الجمهوريات في منظومة فكرية واحدة تمكّنها من الوحدة الواقعية على الأرض. ولذلك تكثّفت الجهود من أجل إنشاء التحالفات الغربية لمواجهة الفكر الماركسي ومحاربته وصولاً إلى إسقاطه لإزاحة أي نوع من الخطر الذي يتهدّد التجربة الغربية من الصمود والسيطرة على مقدرات الشعوب والبلدان الأخرى. ولذلك فإن «الهدف الأساس الذي أنشئ من أجله حلف الناتو هو حالة الصراع المحتدم الذي كان ناشئًا حينها بين أنظمة الدول الغربية والنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي، إذ كان للحلف دور مخابراتي كبير في إسقاطه سنة 1990م»[1].

---

(1) الدكتور عبد الهادي الفضلي، **تعدد السبل**، منشورات بيت الحكمة، القطيف، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص24.

ولذلك فإن التوجّه بعد إسقاط الاتحاد السوفييتي هو إلى الوقوف أمام أي تجربة نحو التقارب الإسلامي، ذلك أن «تنامي الصحوة الإسلامية يساهم في توحّد القوى الإسلامية في منظومة واحدة لها كيانها واستقلالها. والوصول إلى هذه الحال يشكّل خطرًا وتهديدًا حقيقيَّين لا يشكّ الغربيون أنهما أشدّ وقعًا من خطر المنظومة الاشتراكية، وبخاصّة أن معظم المصالح الحيوية للدول الغربية تقع تحت سيطرة هذه البلدان»[1].

□ تنامي الصحوة الإسلامية وخيارات المواجهة

والفضلي حينما يشير إلى تنامي حالة الصحوة الإسلامية يذكر أن بوادرها ظهرت مع خفوت الحركتين القومية واليسارية في المنطقة، وأنّ ذلك كان من مفاعيل الثورة الإسلامية في إيران، مستشهدًا بشواهد عدة. فيذكر أن اغتيال السادات إثر توقيع معاهدة السلام إنما تمّ على أيدي الحركة الإسلامية في مصر، كما إن امتداد الصراع من فلسطين إلى لبنان استدعى نشوء حركة اجتماعية لمواجهة العدوان والاحتلال الإسرائيليين كانت عمدتها الحركة الإسلامية، وأن الانتفاضة الفلسطينية عام 1985م كانت بقيادة حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، وهي تغيّرات اجتماعية كبيرة ترافقت مع الانتفاضة الشعبانية العراقية التي كانت بقيادة إسلامية أيضًا ومع بروز التيار الإسلامي في الجزائر بقيادة جبهة الإنقاذ التي فازت في الانتخابات التشريعية، فهذه الأحداث وغيرها تنبئ بـ«دخول الحركة الإسلامية في صلب الحراك الاجتماعي والفكري والسياسي، وتمهّد لتنامي حالة الصحوة الإسلامية لدى شعوب هذه المنطقة، وأن يدخل

---

(1) هذا الكتاب، ص 197.

هذا التيار الصراع مع القوى العالمية المهيمنة، وهذا لا يقتصر على مسألة الصراع المركزية في المنطقة، وهي القضية الفلسطينية، وإنما يتعدّى ذلك إلى مختلف الصعد والمجالات، فيدخل في الصراع السياسي والاقتصادي والثقافي والفكري والاجتماعي»[1].

وفي هذا الجانب يشير الفضلي إلى ما تخشاه الدول الغربية من تمكّن الدول الإسلامية من امتلاك التقنية الحديثة والقدرة التصنيعية التنافسية وكذلك دخول ميدان السوق الاقتصادية والحركة المالية العالمية. ذلك أن امتلاك الدول الإسلامية لهذه القدرات مع ما لديها من أيديولوجيا مشتركة من شأنها أن تشكّل ـ بمجموعها ـ القوة العالمية الصاعدة اليوم أمام أي قدرة منافسة أخرى. وهو ما سيتبيّن في فصول الكتاب القادمة.

(1) المصدر نفسه، ص 220 ـ 221.

الفضلي وعوامل النهوض؛
بين الرؤية والتحليل

- الفكر الإسلامي اليوم تتوحّد فيه جميع القوى الفاعلة في وجه مشروع الهيمنة الغربي. وبخاصّة أنه يترافق مع ما تعيشه المجتمعات الغربية من تململ وإحباط تجاه ما أنتجته من أنظمة لم تحقق لها ما تطمح إليه الشعوب من الطمأنينة والعدالة والنزاهة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وهي أمور يبشّر بها المشروع الإسلامي ويملك من الأدوات ما يحقّق هذه الطموحات الإنسانية بواقعية ومرونة عالية.

المجتمعات الإسلامية تجمعها الهويّة الفكرية الواحدة، والتاريخ الحضاري الواحد، كما إنها تجمعها الوحدة الجغرافية المتقاربة. ولهذه العوامل الثقافية والتاريخية والجغرافية ما يكفي لتوحيد هذه المجتمعات وتشكيل قوّة إقليمية وعالمية مهابة. وما يمنع من تحقّق هذه الوحدة عوامل خارجية تتقاطع مصالحها وما تعيشه هذه البلدان من حال التفرقة والتشرذم الحالية. وإلى جانب العامل الخارجي ثمة ما تعانيه هذه المجتمعات من دواعي التفرقة التي يأتي في مقدّمتها التنكّر لهذا التاريخ والهويّة وعدم قيام أنظمة تتوافق وهذا الانتماء.

وقد استعرض الدكتور الفضلي في طوايا الكتاب العديد من موانع النهوض والوحدة بين البلدان الإسلامية، نشير ـ هنا ـ إلى بعضٍ منها:

▫ الثقة بالذات

لا يمكن لأي أمة أن تنهض بشعبها ما لم تمتلك ثقة كبيرة بقدرتها على الوفاء بمتطلّبات النهوض واستيعاب المتغيرات القادمة. ولهذا فإن الدكتور الفضلي عندما يتناول المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث، يشير إلى بعض العوامل التي كان لها تأثيرها في تأخر هذه المجتمعات، فيعدّ الحقبة العثمانية من الحقب التاريخية السيئة التي مرت بالتاريخ الإسلامي من حيث الفاعلية والحضور الفكري الإسلامي. إذ يشير إلى عدم وجود أي معارضة داخل المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت تقوم على أساس فكري يخالف توجهات الدولة العثمانية. وهو الأمر الذي أفسح المجال للتيارات الفكرية الأخرى، وبخاصّة مع ظهور التيار القومي الذي ظهر بادئ الأمر ردةَ فعلٍ تجاه ما كانت تمارسه السلطة العثمانية من سياسة التتريك في ذلكم الوقت. وبجانب التيار العروبي ظهر في ذلكم الوقت التيار اليساري الذي كان مدعومًا من الاتحاد السوييتي السابق، وهما التياران اللذان نشآ في ظلّ حقبة الاستعمار الغربي للبلدان الإسلامية، حيث مارس المستعمِر دوره في تغريب المسلمين عن حضارتهم، «وعندما يبتعد الجمهور عن حضارته وثقافته وهويته تكون الأنظمة التي يحتكمون إليها أشبه ما تكون بالأنظمة الملفّقة التي لا تجمعها وحدة موضوعية. وإذ ذاك يكون الوليد الاجتماعي مشوّهًا. ومما يؤسف عليه أن هذه المسألة مما لم يُلتَفَت إليها. ذلك أن

المجتمعات الإسلامية نشأت فيها حركات التحرّر الوطني التي قاومت المحتلّ إلى أن حصلت جميع هذه الدول على الاستقلال. ولكنّها ظلّت إلى يومنا الحاضر واقعة تحت تأثير التوجّهات الفكرية التي زرعتها تلكم الدول»[1].

□ تعزيز الانتماء إلى المبدأ

تعيش المجتمعات الإنسانية أزمات اجتماعية ومعيشية حادّة، وما ينتشلها من واقعها المتردّي هو تلكم المبادرات التي يقوم بها بعض أفرادها غِيرةً وحميّة تجاه مجتمعهم بما يستشعره كل إنسان من عاطفة جيّاشة تجاه ما يؤمن به من مبدإٍ بإنسانية ومحبّة فطرية خالصة. وما يحصل من خطوات رائدة في هذا المجال إنما هو بفعل هذا الشعور الإنساني الفطري.

إن من دواعي النهوض والتقدّم في أي مجتمع هو ما يستشعره الفرد من انتماء قوي يربطه بالمكان والمحيط الذي ينتمي إليه، ما يدفعه تاليًا إلى البذل والتضحية والتطلّع دائمًا إلى استنهاض المجموع العام. وهو أمر ركّز عليه الفضلي في محاضراته؛ إذ يقول في إحداها: «مسألة الانتماء الوطني والديني تعدّ ضعيفة لدى الفرد المسلم عمومًا، وغير ذات فاعلية اجتماعية في الأعمّ الأغلب. ففي الوقت الذي نجد مظاهر الانتماء وحبّ الوطن ظاهرة لدى الآخرين من خلال ما نجده من مشروعات اجتماعية واسعة هي عبارة عن تبرّعات ومشاريع وأوقاف علمية يقوم بها أصحاب رؤوس الأموال في المجتمعات الغربية، لا نجد

(1) هذا الكتاب، ص 126.

هذا حاضرًا في مجتمعاتنا الإسلامية. وهذا له دور كبير في تقدّم المجتمعات الإنسانية ورقيّها»[1].

ثم يشير إلى بعض تبعات هذه الظاهرة في مجتمعاتنا الإسلامية، فيقول: «ولذلك نجد ذلك الطالب الذي ينتسب إلى المدرسة فيمرّ بالمرحلة الابتدائية والمتوسّطة، لولا الخوف من العقاب والإخفاق الدراسي لا تراه راغبًا في التعلُّم، وبلوغ المراتب العلمية، وامتلاك المهارات المهنية ليكون فردًا ناجحًا وله دور في الترقّي بالمجتمع الذي ينتمي إليه. وعندما يصل ذلك الطالب إلى المرحلة الثانوية ويتوقّع بعد تخرّجه أن يحصل على وظيفة يستطيع أن يلبي براتبها الشهري القليل احتياجاته الضرورية، نراه يَقبل بوضعه الوظيفي هذا، ولن يجد نفسه مضطرًّا إلى أن يصل إلى مستوًى أعلى»[2]. وتوضيحًا لهذا المثال، يعلّق الدكتور بقوله: «إن القبول بالمستوى الوظيفي المتدنّي من شأنه أن يؤمّن للفرد قوت يومه هو وعياله، ولكنّه ليس من شأنه أن يرقى بهذا الفرد وبمجتمعه إلى مراتب ودرجات أعلى... إن مجتمعاتنا بحاجة لكي تنهض إلى كفاءات علمية واقتصادية ووظيفية عالية، وعلينا أن نلقي على عاتقنا هذا النوع من الواجب تجاه مجتمعنا، فالكلّ مسؤول عمّا يستطيع أن يؤديه من دور وفاعلية في المجتمع الذي ينتمي إليه»[3].

□ الأخذ بقيم الحضارة الإسلامية

أشرنا أعلاه إلى أن من عوامل النهوض ـ كما يطرحها الدكتور

---

(1) المصدر نفسه، ص79.

(2) المصدر نفسه، ص81.

(3) المصدر نفسه.

الفضلي ـ الثقة بالذات ويضاف إليها تعزيز الانتماء إلى المبدأ، وهما يفرضان ـ تاليًا ـ الأخذ بقيم الحضارة التي تمثّل هذا المبدأ وتعاليمها. ذلك أن الإيمان والاعتقاد يجب أن يتولّد عنهما عملٌ ينسجم وما يؤمن به الإنسان، وإلا بقيا في حيّز الفكر والنظر فقط. إذ نقرأ له قوله: «ما لم يكن هذا الفكر واقعًا تمثّله مجتمعاتنا الإسلامية وتراعيه في جميع خطواتها، لن تكون المحاولات النظرية بديلًا مقنعًا للآخر بتميّز النظرة الإسلامية في مقاربتها للقضايا الحياتية المعاصرة. إن فهم الإسلام من خلال مقارنته بالفلسفات المعاصرة ومن ثمّ التحرّك بروح هذا الفكر في جميع خطواتنا ـ أفرادًا وجماعات ـ من شأنه أن يساهم بصورة فاعلة في أن نعيش روحية الإسلام من خلال ما نعيشه من واقع. وهي خطوة إلى الأمام من شأنها أن تبشّر بهذا الفكر وتعطي الصورة الحضارية المشرقة عن ديننا الحنيف...»[1].

وما يدعو إليه الفضلي من تحويل الفكر الإسلامي إلى واقع عملي تعيشه الأمة إنما ينطلق بناءً على دراسات مقارنة «تثبت تفوّق النظام الإسلامي على بقية الأنظمة الأخرى من الناحية التشريعية وتوافُقَهُ والطبيعة الإنسانية... وفي هذا الجانب، على الأنظمة الإسلامية أن تخطو خطوات عملية في أن يكون الشريعة الإسلامية اليوم هي مصدر التشريع الأول، ولأن تكون بالشكل الذي يمهّد لكونها النظام العامّ لحياة المسلمين ولرفاهية العيش لديهم»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ص 136 ـ 137.

◻ التشريع الإسلامي ودواعي التطوير

في ما يرتبط بالتشريع الإسلامي، يركّز الفضلي على أن الدين نظام شامل للحياة وليس مقتصرًا على الجوانب العبادية فقط، ما يعني أنه يحتوي على الأنظمة والأحكام التي يستند إليها الإنسان في حياته المعاصرة ويتعامل وفقها فرديًّا وجماعيًّا. وانطلاقًا من ذلك، يؤكّد الفضلي مرونة الأحكام الإسلامية وحيويتها واستيعابها لتطورات العصر. ولذلك يدعو إلى تطوير الدرس الفقهي الإسلامي بما يتوافق والمتطلبات الحديثة، مستشهدًا في ذلك بالمعاملات المالية المصرفية، إذ يرى أن «المعاملات المالية المتعدّدة حينما ترد إلى البيئة الإسلامية يجب دراستها من الناحية الفقهية دراسة متأنّية؛ لأنها لم تكن معهودةً عصرَ صدور النصّ الشرعي، فلا هي مضاربة ولا جعالة ولا استدانة أو غيرها من المعاملات التقليدية، فهي تختلف عنها جميعًا. نعم، قد تقترب من هذه أو تلك، ولكن لكلٍّ من هذه المعاملات الحديثة طبيعتها الخاصّة التي لا تشبه أيًّا من تلك المعاملات التقليدية السابقة. كما إنها معاملاتٌ نشأت في البيئة الرأسمالية، وهي بيئة اقتصادية بالدرجة الأولى، تراعي المصلحة على حساب أي أمر آخر. ولهذا لا يمكن القبول بتلك المعاملات على صيغتها وطبيعتها الحالية ما لم تهذّب وتشذّب بما يتوافق والروح الإسلامية في التشريع»[1].

وإلى جانب المعاملات المصرفية، يشير إلى مسألة الموت السريري، إذ يثار تساؤل قانوني: «هل يعدّ المرضى سريريًّا أمواتًا (بسبب موت الدماغ) أم أحياءً (بسبب نبضات القلب التي لا تزال تعمل)؟

---

(1) المصدر نفسه، ص 201.

وحول هذه المسألة شكّلت بعض الدول لجانًا مؤلفة من القانونيين الشرعيين والأطباء وبعض المختصّين، وصدرت عن تلكم اللجان دراسات وقوانين ونتائج، بعضها يحكم بالموت وبعضٌ آخر يحكم بالحياة. فيما تتوقف بعض الدول عن إعطاء الرأي النهائي في مثل هذه القضية. ومما يؤسف عليه أن تكون الدول الإسلامية في آخر ركب تلكم الدول التي تعطي رأيًا فقهيًّا وقانونيًّا في هذه القضية وأمثالها»[1].

وتحليلاً لهذه المسألة، يشير الفضلي إلى أن من أسباب إغفال هذه المسائل هو اقتصار الدرس الشرعي على المسائل والمعاملات القديمة وعدم إدخال هذه المعاملات في صلب الدرس الحديث في المقرّرات الدراسية، ولذلك يوجّه لدخول «هذا النوع من المعاملات الحديثة في الدرس الفقهي المعاصر، ويجب على الحوزات العلمية أن تقتحم موادُّها الدراسية هذه المعاملات، لتكون مجالاً خصبًا للبحث والدرس والمقارنة والموازنة. وبدون ذلك لا نستطيع أن نلبي متطلّبات العصر التشريعية»[2]، ثم يضيف: «وبالإضافة إلى ذلك لا بدّ من تطوير الحالة المرجعية، من حالتها الفردية إلى الوضع المؤسسي الذي يضمّ العديد من الأقسام واللجان والتخصصات التي ترفد الفقيه بالجوانب الفنية والتقارير المفصّلة لفهم هذه الموضوعات الحديثة بغرض إعطاء الحكم الفقهي الصحيح بما يتناسب وحقيقة المسألة الموضوعية»[3].

كما إنه يدعو إلى إبراز الصورة الواقعية للأحكام الشرعية بما يتلاءم

---

(1) المصدر نفسه، ص 176.

(2) المصدر نفسه، ص 174.

(3) المصدر نفسه.

والعصر الراهن، وتحسين تلكم الصورة المغلوطة عن المجتمعات الإسلامية في ما يرتبط بحقوق الإنسان، وبالخصوص في ما يتعلّق بحقوق المرأة، فيشير إلى «أن ما يفرضه الإسلام على المرأة من وجوب الستر لم يكن يومًا عائقًا أمام المرأة من أن تمارس كامل حقوقها وحريتها الفكرية أو الاجتماعية أو الإنسانية. ونحن اليوم أمام تجارب ناجحة للمرأة المسلمة التي تمارس كامل حريتها مع التزامها بالحجاب الشرعي، كما هي الحال اليوم في معظم المجتمعات الإسلامية. إذ تمارس المرأة المسلمة حقّ الانتخاب والترشّح وإدارة المؤسسات والمشاريع وتشارك الرجل في بناء المجتمع دون فارق في المستوى وحجم المسؤوليات»[1]. وفي هذه النقطة يتحمّل المسلمون المسؤولية في إبراز هذه الصورة إلى الآخرين، ذلك أننا «متى ما نجحنا في إعطاء المرأة كامل حقوقها وتمكّنت من إبراز دورها في المجتمع سيكون ذلك عاملاً مساعدًا في أن يتفهّم الغرب الصورة الواقعية لمثل هذه الأحكام الخاصّة بالمرأة»[2].

وفي ما يتعلّق بالديموقراطية أسلوبًا في ممارسة الحكم والتشريع، يركز الدكتور الفضلي على عدم ممانعة النصوص الشرعية لتلكم الديموقراطية في الحكم والتنفيذ، مع التحفّظ في ما يتعلّق بحقّ التشريع، «ذلك أن الثقافة الإسلامية تقوم على أساس أن للدين رؤيته الخاصّة للإنسان الذي له من القدرات الذهنية والعقلية ما يمكّنه من تطوير وتغيير أنماطه الحياتية من جيل إلى آخر. وليس بالضرورة أن يكون هذا التغيير

(1) المصدر نفسه، ص 138.
(2) المصدر نفسه.

في مصلحة المجموع الإنساني العام. وتأثير الإنسان لا يقتصر على علاقاته بأخيه الإنسان، بل يمتد إلى الكون والحياة بمجملها. ولضبط التشريعات التي تحكم حركة الإنسان في هذه الحياة لا بدّ من أن يكون المشرِّع ـ وفق الرؤية الإسلامية ـ محيطًا بجميع تلكم العلاقات وطبيعتها بصورة شاملة. وذلك بغرض تحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع الإنساني، وكذلك للمحافظة على الكون واستمرارية الحياة فيه وإعماره بصورة متقنة»[1].

□ المشاركة الحضارية للإسلام

برزت الحضارة الإسلامية وازدهرت أيام الخلافة العباسية، إذ أُسِّس العديد من العلوم وتوسّع العديد من الحقول المعرفية على يد المسلمين في ذلكم الوقت. كما تميزت الحضارة الإسلامية عن مثيلاتها من الحضارات الأخرى بطابعها المعماري المتميّز وبالجوانب الفنية ذات الهوية الإسلامية الخاصّة، ومعها الجانب الأدبي الرفيع، وجوانب أخرى متعدّدة.

والمجتمعات الإسلامية اليوم تمتلك من اللمسات الفنية والمشاركات العلمية ما تنافس به الأمم والشعوب الأخرى. ولكن تبقى هذه المشاركة الحضارية متواضعة مقارنة مع بقية الأمم والشعوب. وفي هذا الجانب يشير الفضلي إلى أهمية إبراز المشاركة الحضارية للمسلمين انسجامًا مع ما يشهده عصرنا الحاضر من منافسة محمومة بين الحضارات والدول، كلٌّ يريد عرض حضارته وثقافته. يقول حول هذه النقطة: «إننا

---

(1) المصدر نفسه، ص 104.

في عصر المعلومات نعيش تحديًا حضاريًّا يتسابق فيه الجميع اليوم من أجل عرض حضارته، فكل أمة وكل أصحاب مبدأ ومذهب يريدون أن يعرضوا فيه حضارتهم مستفيدين من الإمكانيات التي أتاحتها التقنية الحديثة. والعالم اليوم يترقّب ذلك الانقلاب الذي سيغيّر العالم بسبب هذا التسابق المحموم بين الأمم في عرض فكرهم ونتاجهم المعرفي الذي يحاولون أن يضاهوا به بعضهم. وما نقوم به في هذا المجال يعدّ متواضعًا، فنحن مطالبون بأن نقدّم ما لدينا من فكر حضاري يسهم في استقبال هذا العصر وأن نهيئ أنفسنا للوضع العالمي الذي سيأتي. وما نحمله من فكر إسلامي قادر على عرض نفسه نظامًا حضاريًّا بديلاً للنظام القائم والمسيطر اليوم، وهو النظام الرأسمالي»[1].

وتوثيقًا لما تمتلكه الحضارة الإسلامية من عطاء وفكر متميزين، يدعو الدكتور الفضلي إلى الاهتمام برصد المساهمات العلمية في ما يعرف اليوم بدوائر المعارف التي من شأنها أن تقوم بالتعريف بمنجزات الحضارة الإسلامية، إذ «مما يؤسف عليه أن العالم الإسلامي لا يمتلك إلى الآن أي دائرة معارف تعرِّف بالحضارة الإسلامية ومنجزاتها ورجالاتها. ولو أرادت الأمة الإسلامية التعريف بما تمتلكه من حضارة فلن تقدر لأنه لا يوجد لديها ما تعرض به منجزاتها العلمية والحضارية والثقافية موثقةً في دائرة معرفية خاصّة بها. والآخرون عندما يحاولون التعرّف إلى حضارتنا وما يعرضه الفكر الإسلامي لن يجدوا ما يرشدهم إلى منجزات هذه الحضارة وإسهاماتها العلمية في المجالات المتعدّدة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 169.

ونحن لا نستطيع أن نثبت وجودنا بين هذه الحضارات والأمم ما لم تكن هذه المساهمات حاضرةً بيّنة للعيان»[1].

□ المساهمة الفكرية وفق المنهج الحديث

يشير الدكتور الفضلي إلى أن بعض التجارب الغربية التي لم تكن ترتكز بالضرورة على فلسفة قائمة بذاتها تحوّلت مع التقادم إلى فلسفة تمتلك أولاً رؤية نظرية حول أبرز القضايا والموضوعات الفكرية وبخاصّة ما يرتبط منها بالإنسان والمجتمع والكون والحياة، وثانياً واقعًا خارجيًّا منسجمًا مع هذه الرؤية. ومن هذه الفلسفات: العلمانية، إذ يقول حولها: «تحوّلت العلمانية ـ مع تقادم التجربة الاجتماعية والسياسية ـ إلى فلسفة يعيشها الإنسان الغربي وينظر من خلالها ويحاكم الأمور وفقها. ولذلك يمكننا أن نعدّ العلمانية اليوم من الفلسفات المعاصرة التي تملك رؤية شبه متكاملة حول كثير من القضايا الفكرية التي كانت تعالجها الفلسفات القديمة»[2].

والأمر نفسه مع الديموقراطية التي «أصبحت مبدأً فكريًّا يُنظر إليها على أنها فلسفة قائمة بذاتها في نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة. تدعمها الدراسات والمؤتمرات العلمية والأطروحات الأكاديمية. وهو الأمر الذي ساعد بصورة كبيرة على ترسيخَ هذه الآلية وتطويرها من مجرّد آلية في الحكم إلى نظرة فكرية فلسفية لديها الرؤية المتميّزة حول هذه الموضوعات الرئيسة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 93 ـ 94.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

وفي مقابل هذه الفلسفات المعاصرة، يشدّد الفضلي على أن يكون للفكر الإسلامي حضوره ومشاركته عالميًّا، ولكنّه يشترط في هذا الحضور أن يكون باللغة والمنهج العلميّين الحديثيين؛ وذلك لتكون المشاركة بما هو متبع في مراكز الدراسات الحديثة. فعندما يتعرّض لما يذكره علماء الاجتماع الديني من تحليل للظاهرة الدينية يشير إلى أن «طبيعة التعامل مع أصحاب المنهج الاجتماعي في تحليل الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا الإسلامية كان ـ ولا يزال في كثيرٍ من مواقعه ـ تعاملاً سيئًا لا يتناسب وما نحمله نحن المسلمين من فكر عميق يقوم على الحوار وتعميق الفكرة. كما إنه لا يساعد على التغلب على ذلكم الفكر، بل في كثير من الأحيان يساهم على نشره والتعصّب له ضدّ الاتجاه الديني؛ إذ يجب الالتفات إلى أمر مهم في هذا السياق، ذلك أن من أسباب الافتراق بين فهم طبيعة الظاهرة الدينية بين منهجي الاجتماع الديني والدرس الشرعي هو الاختلاف البيّن في طبيعة البحث وأسلوبه لدى المنهجين. فبينما يتّبع الدرس الشرعي ـ لبيان حقيقة الظواهر الدينية ـ المنهج الكلامي في إثبات صحة نسبة تلكم الظواهر إلى الوحي الإلهي، لا نجد حضورًا لهذا المنهج في الدراسات الحديثة التي يعدّ علم الاجتماع الديني أحد مفرداتها. فالمنهج الكلامي ـ طريقةً في البحث ـ غير متبع في مراكز الدراسات الحديثة. وحوار الطرف الآخر عن طريق هذا النوع من أسلوب البحث لا يوصل إلى نتيجة مثمرة»[1].

ويقترح بدلاً من ذلك أن «يتولّى المسلمون بيان طبيعة ما يعتقدونه تجاه تلكم الظواهر وفق مناهج البحث الحديثة. وذلك بغرض إيصال

(1) المصدر نفسه، ص 67 ـ 68.

الفكرة وفقًا للأسلوب المتبع هناك وتجليةً لحقيقة ما نعتقده تجاه هذه القضايا ببيانٍ عصريٍّ واضحٍ»[1]، وأن تتعدى المشاركة الإسلامية الحقول التقليدية إلى تلكم الحقول المعرفية الحديثة. كما وأشار الفضلي إلى أهمية المشاركة البحثية من قبل المسلمين في علم الأديان المقارن الذي له دور كبير في تعريف الآخرين بحقائق كل دين ومعارفه من قبل معتنقيه وبلغة علمية حديثة مقارنة ببقية المعتقدات والديانات الأخرى.

□ استقلالية الحلّ الإسلامي وتميّزه

انطلاقًا من الثقة بالذات ومعها الإيمان بقدرة الإسلام على الوفاء بمتطلّبات العصر، يشيد الدكتور الفضلي ببعض الدعوات إلى رفض النموذج الغربي في بعض الممارسات والمنتجات الفكرية، ولكنّه في الوقت نفسه يشدّد على أن هذا الرفض يجب أن يصاحبه الإتيان بالبديل الإسلامي، وإلاّ فإننا نكون قد «أخفقنا في منع الفكر الدخيل من التسرّب والنفوذ، إذ إننا اتبعنا أسلوب المقاطعة فحسب. وهذا لا يكفي لتزويد حضارتنا بالمناعة الخارجية، وإنما هو أحد عاملين مهمين يشكلان ـ حيث يكمّل أحدهما الآخر ـ العامل الوحيد في تزويد الحضارة بالمناعة الخارجية، وهما: **المقاطعة والعمل**»[2].

وحينما يطالب الدكتور الفضلي بالإتيان بالبديل، يشير إلى نقطة مهمة، وهي مسألة أصالة المنهج في إنتاج البديل الإسلامي، وذلك في تعليقٍ على تأثّر المسلمين بالفلسفة اليونانية، إذ يقول: «إن الفلسفة

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 31 ـ 32.

اليونانية حينما دخلت إلى أجواء المسلمين رأوا فيها فكرًا عملاقًا محكمًا ولم يخطر ببال الكثير في ذلك الوقت إمكانية تفكيك تلك الفلسفة والإتيان بأسس جديدة. وهذا قد يأتي في بعض الأحيان من عدم الاعتزاز بالهوية والخصوصية الحضارية للإسلام. ذلك أن على المسلم أن يتحسّس هذا الجانب في النظام الإسلامي وأن يحاكم الحضارات والثقافات الأخرى وفقًا لهذا المعيار، وأن يقبل هذا الفكر أو ذاك وفقًا لمبادئ الإسلام وأسسه التي أرستها الآيات القرآنية والنصوص الحديثية الشريفة»[1].

وحينما يصل إلى حقبة الخمسينيات الميلادية من القرن العشرين، ينتقد الذين حاولوا التوفيق بين الفكر الاشتراكي والدين الإسلامي، مثمِّنًا الدور الذي مارسه السيد محمد باقر الصدر (ره) في نقده للنظرية الاشتراكية وتأسيسه لمذهب في الفلسفة الإسلامية وآخر في الاقتصاد الإسلامي ينبثقان من الرؤية الإسلامية الأصيلة.

□ دور الجمهور في النهوض الاجتماعي

عندما يشير الدكتور الفضلي إلى قدرة الدين الإسلامي على الوفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة إنما يستند في ذلك إلى العديد من الدراسات الفقهية والفكرية الحديثة المقارنة التي تثبت تفوّق الحلّ الإسلامي على بقية الأنظمة الأخرى. ولكنّه في الوقت نفسه يشير إلى أن السبيل إلى تحقيق نهضة إسلامية واقعية يجب ألا يكون ذلك بعيدًا عن الجمهور. ولذلك يشدّد على أهمية الدور الإعلامي في توجيه الرأي والثقافة العامّة،

(1) المصدر نفسه، ص 53.

وبجانبه مناهج التعليم العامّ والعالي؛ إذ يقومان (الإعلام ومناهج التعليم) بدور كبير في صناعة الثقافة العامّة للأجيال القادمة. وفي ذلك يشير إلى أن القوى المستعمِرة استطاعت أن تتمكّن من تغيير الثقافة العامّة للمجتمعات الإسلامية من خلال هذين العاملين، وهما من الحقول التي لا تزال الثقافة الغربية تسيطر عليهما في معظم بلداننا الإسلامية[1].

□ الصحوة الإسلامية ومرحلة المواجهة

بعد أن يشير الشيخ الفضلي إلى ما مرّت به الأمة الإسلامية من حالٍ هي أشبه بالسبات في الحقبة العثمانية، ومن ثمّ انتقالها إلى إيديولجيات وتبعيات غربية وشرقية متنقّلة من القومية العربية ومن ثَمّ إلى حضن الاشتراكية واليسارية، وصولاً إلى ما تعيشه مجتمعاتنا اليوم من صعود للصحوة الإسلامية بفعل ما عاشته الأمة من حدث الثورة الإسلامية في إيران وتداعياتها على مستوى المنطقة ككل، بعد إشارته هذه، يستشهد بأحداث ونتائج تنمّ عن قوّة التيار الإسلامي، وتمكّنه من المجتمع، وتشكّله على نحوٍ يعدّ هو القوّة الصاعدة التي تواجه المشروع الاستعماري الغربي وتنذر بحالٍ من الصراع لا يستبعد الدكتور الفضلي انتصار الحل الإسلامي في نهايتها.

وما يدعو إلى هذا التفاؤل هو هوية هذا المشروع المبدئية التي تنتمي إلى الفكر الإسلامي الذي تتوحّد فيه جميع القوى الفاعلة اليوم في وجه مشروع الهيمنة الغربي. وبخاصّة أنه يترافق مع ما تعيشه المجتمعات الغربية من تململ وإحباط تجاه ما أنتجته من أنظمة لم تحقق لها ما تطمح

(1) المصدر نفسه، ص 125 وما بعدها؛ 191 وما بعدها.

إليه الشعوب من الطمأنينة والعدالة والنزاهة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وهي أمور يبشّر بها المشروع الإسلامي ويملك من الأدوات ما يحقّق هذه الطموحات الإنسانية بواقعية ومرونة عالية.

الفصل الأول

المناهج المعاصرة
في تفسير الظاهرة الشرعيّة

ـ مفتتح
ـ القرآن الكريم وبيان حقيقة الظاهرة الدينيّة
ـ الفلسفة اليونانية ونظرتها في تحليل الظاهرة الدينية
ـ الفكر الشيوعي ونظرته إلى الظاهرة الدينية
ـ المناهج الاجتماعية في تحليل الظاهرة الدينية(*)

(*) محاضرة أُلقيت شرق السعودية بمناسبة المولد النبوي بتاريخ 17/ 3/ 1420هـ = 30/ 6/ 1999م.

مفتتح

• ظهور الدين الإسلامي انطلاقًا من تلكم البيئة البدوية لهو دليل أقوى على إلهيته، وأن ما مثّلته حركة الدعوة الإسلامية صادر عن الوحي الإلهي وامتداد لبقية الشرائع السابقة.

من بيئة البداوة في الجزيرة العربية سطعت لنا حضارة الإسلام بوحي من الله تعالى على يد نبينا الكريم محمد (ص). وكون هذه الحضارة انبثقت في بيئة بدوية لا تملك شيئًا مهمًّا من التمدُّن أو التحضُّر لهو دليل أقوى على أنها من الله تعالى. ذلك أننا في هذه الدراسة نحاول أن نتناول بعضًا من تلكم المناهج المعاصرة في دراسة الظاهرة الدينية التي هي عنوانٌ عامٌّ يضمّ ـ في ما يضم إليه ـ الدين الإسلامي. ونظرًا إلى وجود اختلاف كبير في تناول هذه الظاهرة من منهج إلى آخر، نحتاج إلى تأكيد هذه الحقيقة، وهي إلهية الدين الإسلامي، وأن ما يحتويه من طقوس وعبادات وممارسات وأحكام إنما هي نابعة وصادرة عن الوحي الإلهي ولم تخضع لمؤثرات المحيط والمجتمع الذي ظهرت فيه، كما هي مؤديات بعض المناهج الاجتماعية المعاصرة.

إن دراسة الظاهرة الشرعية تعدّ اليوم من أبرز موضوعات الساحتين

الإسلامية وغير الإسلامية. وقد أخذت أبعادًا واسعة على المستوى العالمي، فكُتِبَ حولها وفيها الكثير من الدراسات باللغات الحية المختلفة، كاللّغات الإنجليزية والفرنسية والفارسية والعربية وغيرها.

إن تحليل هذه الظاهرة وما تفرزه من تغييرات اجتماعية وفردية دُرست من مدارس واتجاهات فكرية عدّة. منها المدارس الدينية باختلاف توجهاتها في ما يعرف بالمنهج الكلامي الذي ينصّ على إلهيّة الدين، وأن الأنبياء حاملون للرسالة الإلهية ومبلغون لها بكل أمانة. وهو منهج يقوم في أساسه على المبادئ العقلية التي تستند في نتائجها على التحليل المنطقي الذهني الصرف. وهي المنهجية المغايرة للمدرسة العلمانية التي لا تؤمن بالنمط الديني في تحليل هذه الظاهرة، وإنما تتناول الظاهرة الدينية من ناحية اجتماعية محلّلةً لها تحليلاً ماديًّا بحتًا. وبين هذين المنهجين تقع مناهج فكرية وثقافية أخرى، ولكلٍّ منها نتائجه ونظرته المغايرة في تحليل الظاهرة الدينية وما تفرزه من طقوس وممارسات عبادية فردية وعلاقاتية اجتماعية وسلوكيات عامّة. ولاستجلاء بعضٍ من هذه المناهج، من المناسب استعراضها وفق تسلسلها التاريخي، وذلك في ما يرتبط بالدين الإسلامي. وفي استعراض موجز، نبدأ من عصر ظهور الإسلام، مرورًا بالعصر العباسي وما عاشه من حركة واسعة في ترجمة التراث اليوناني الذي كان له أكبر الأثر في تعدد الاتجاهات الفكرية في ذلكم العصر، وانتهاءً بعصرنا الحديث.

القرآن الكريم وبيان حقيقة الظاهرة الدينيّة

• تقبُّل المسلمين وفهمهم لطبيعة الدين كما بشّر ودعا إليه الرسول (ص) كان قد تمّ بكل عفوية وإيمان صافٍ، وهي الحال التي بدأت بالتحوّل في المرحلة التي انفتح فيها المسلمون على ثقافات وإيديولوجيات مغايرة.

في عهد نبينا محمد (ص) يحكي لنا القرآن الكريم بعضًا من طبيعة ذلكم الصراع في تحديد مفهوم حركة الدعوة الإسلامية وطبيعتها. ففي الوقت الذي كان يدّعي المخالفون للدعوة أن الدين الذي أتى به نبينا الكريم محمد (ص) إنما هو من عندياته، وأن النبي في دعواه إنما يعيش حالاً من التخيلات والأوهام (الجنون)؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَقَالُواْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[1]، أو أنه يحمل نوعًا من التعبير الأدبي المبهر الذي يخدع به عقول بسطاء الناس (شاعر)، كما في الآية الكريمة: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾[2]، في ذلك الوقت كان القرآن الكريم قد حمل ـ في تلكم الحالة من الصراع ـ

---

(1) سورة الحجر: الآيتان 6 ـ 7.

(2) سورة الأنبياء: الآية 5.

راية الدفاع عن الدعوة وحامل رايتها محمد (ص)، وذلك بما كان يخاطب به عقول الناس وقلوبهم بأسلوب هادٍ يصل إلى أعماق أولئك الذين يبحثون عن الحقيقة، مؤكدًا إلهية الدعوة الإسلامية. يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1]؛ إذ تؤكد هذه الآية ـ في مفتتحها ـ أن الرسول (ص) مبعوث من قبل الله تعالى إلى قومه، وذلك بما يقوم به من وظائف تبليغ الرسالة في خطوات ذكرت الآية بعضًا منها، بدءًا من تلاوة الآيات بعد تلقيها من الوحي الإلهي، ومن ثمّ تزكية نفوس القوم وتطهيرها، وليس انتهاءً بتعليم مبهمات الكتاب وبيانها. وهذه الوظائف المتعدّدة التي يقوم بها (ص) لا تعدو أن تكون تأكيدًا إلهيًّا على أن النبي مبعوث يؤدي وظيفته بكل أمانة، وكذلك هي تأكيد على إلهية الدعوة التي يحملها ويؤتمن عليها.

وإلى جانب هذه الآية يوجد العديد من الآيات لها المضمون نفسه، كما نقرأ في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾[2]. ففي هذه الآية ـ ومثيلاتها ـ تتحدَّدُ وظيفة الرسول (ص) في تبليغ الرسالة؛ وذلك لبيان حقيقة ظاهرة الدعوة الدينية الجديدة، وأنها ليست بأي حال وليدة المبادرة الذاتية أو المحيط الذي نشأ فيه الرسول (ص).

وما كانت وسيلة هذا الدفاع سوى الحكمة والمنطق والخطاب

(1) سورة الجمعة: الآية 2.

(2) سورة آل عمران: الآية 20.

الوجداني الهادي الذي انتصر في نهاية المطاف. لنقرأ معًا ما يحكيه لنا القرآن على لسان رسول الله (ص) في ردّه على اتهامات قومه له: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1]، إذ يطالبهم الرسول (ص) بتحكيم العقل والمنطق في التحقّق من دعاوى القوم وما يشاع حول شخصيته الكريمة أو حول طبيعة حركة الدعوة الإسلامية. وقد استطاع الرسول (ص) ـ ومعه الهدي القرآني ـ أن يحقّق بناء المجتمع الإسلامي القائم على التوادّ والتراحم والتلاحم نحو تحقيق الأهداف السامية للدين الإسلامي في إعادة الحالة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها وتصفية النفس من شوائب النزعات الذاتية وما تستجلبه هذه الحال من نزعٍ لروحية التباغض والشحناء بين أبناء المجتمع الواحد.

□ الإيمان بالدعوة بين الإنكار والعفوية الصافية

وقد مثّلت بداية حركة الدعوة الإسلامية القاعدة التأسيسية للمجتمع الإسلامي في جوانبه الاجتماعية والفكرية. وفي ذلكم الوقت تقاسم المجتمع اتجاهان فكريان، كان الأول منهما ينظر إلى الظواهر المحيطة نظرةً ماديةً بحتة، ولم يكن ليتقبّل فكرة الوحي الإلهي ووجود الإله ذي الصفات التي كان يعرضها النبي محمد (ص). وفي مقابل هذا الفريق، ثمة من آمن بالطبيعة الغيبية للدعوة الإسلامية، وذلك لعوامل عدّة، منها الجانب الإعجازي للبلاغة القرآنية، وكذلك الروحية العالية التي تعامل بها النبي مع المؤمنين به والمخالفين لدعوته، وكيفية إدارته للمجتمع

(1) سورة سبأ: الآية 46.

المؤمن الذي خلق منه مجتمعًا متحابًّا متعاونًا تسوده روح الإخاء والتواصي بالحق والمرحمة. وذلك في مقابل ما كان يعيشه المجتمع العربي قبل الإسلام من التشرذم والتباغض والروح الجاهلية؛ ولذلك فإن تقبلهم لطبيعة الدين كما بشّر ودعا إليه الرسول (ص) كان قد تمّ بكل عفوية وإيمان صافٍ، وهي الحال التي بدأت بالتحوّل في المرحلة التي انفتح فيها المسلمون على ثقافات وإيديولوجيات مغايرة، كما سنرى ذلك في نقطتنا التالية.

الفلسفة اليونانيّة ونظرتها
في تحليل الظاهرة الدينيّة

- مثّلت حركة الترجمة نقلة نوعية في المجتمع الإسلامي، ذلك أنها مثّلت انفتاحًا فكريًّا على عالم واسع من المعرفة المبنية على أسس وخلفيات ثقافية مغايرة لطبيعة المجتمع العربي والإسلامي في ذلكم الوقت.
- في مقابل الاتجاه التوفيقي، مثّل الإمام الصادق (ع) وتلامذته اتجاهًا مغايرًا أسس لمدرسة إسلامية أصيلة خالصة في الفلسفة، كان ينبني على أساسٍ من نقد أسس المنهج التوفيقي وبناء أسس جديدة، ولهذا عَدّ الكثير من الباحثين الإمام الصادق (ع) مؤسس الفلسفة الإسلامية.

بقي المجتمع الإسلامي على تلكم الحال من الإيمان العفوي بالدين إلى أن بدأت في أواسط العهد الأموي حركة الترجمة للعلوم الطبيعية من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، وبخاصّة من اللغة السريانية[1]. ومضافاً إلى العلوم الطبيعية ترجمت مدونات المنطق والفلسفة اليونانية. وقد استعان الأمويون في ذلكِ بالمترجمين العرب؛ إذ كان التحدّث

(1) للمزيد انظر: ألكسندر سبيتشفيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة: محمد الأرناؤوط، سلسلة عالم المعرفة 169، الكويت، يناير 1993م، ج1، ص217 ـ 227.

باللغة السريانية شائعًا في شبه الجزيرة العربية. وإلى جانب اللغة العربية، انتشرت ترجمة الآثار اليونانية إلى اللغة الفارسية أيضًا. وفي العصر العباسي ـ عندما انفتح المسلمون على العالم مقارنةً بالعصر الأموي الذي يعدّ منغلقًا تجاه بقية المجتمعات ـ، ترجمت كثير من الثقافات الأجنبية إلى لغتي المسلمين الأُوْلَيَيْن: العربية والفارسية. وقد كان معظم المترجمين من الديانة المسيحية؛ لأن الترجمة كانت من اللغة اليونانية إلى اللغة الفارسية، ومنها نقلت إلى السريانية، وهي لغة النصارى في ذلكم الوقت. ومن هؤلاء المترجمين عُرِف حنين بن إسحاق (194 ـ 260) الذي عينه المأمون رئيسًا لديوان الترجمة، وكان يعمل تحت إشرافه مجموعة من المترجمين[1]، وعرف بعده ابنه إسحاق بن حنين (215 ـ 298)، إذ تُرجِمَت على يديه كليات أرسطو في المنطق وشرح مقالاته في علم النفس[2]. ومعهما آخرون كانوا يعيشون في البلاطات العباسية.

وقد ساهم مجموعة من علماء الشيعة ـ في وقت لاحق ـ بترجمة التراث اليوناني من اللغة الفارسية إلى العربية مباشرةً، دون المرور باللغة السريانية كما كانت عليه الحال سابقًا. وعند المقارنة بين ما ترجمه علماء الشيعة وما ترجمه النصارى رؤي أن ترجمة المسلمين الشيعة كانت أدقّ وأسلم. وقد يكون السبب في ذلك راجع إلى استفادة المسلمين الشيعة من أخطاء المترجمين النصارى. وقد يكون لأنه ترجم من الفارسية مباشرة. أو قد يكون السبب هو طبيعة الدافع، ذلك أن المترجمين الذين

(1) انظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، ج2، ص 287.

(2) انظر ترجمته في: المصدر نفسه، ج1، ص294.

ينتمون إلى بلاط السلطان ويقومون بهذه المهمة بدافع الوظيفة لا يكون أداؤهم للعمل بدقّة العالم الذي يقوم بها من أجل المصلحة والدافع العلمي البحت.

□ الانفتاح على التراث اليوناني من الصدمة إلى الاستيعاب

وقد مثّلت حركة الترجمة نقلة نوعية في المجتمع الإسلامي، ذلك أنها مثّلت انفتاحًا فكريًّا على عالم واسع من المعرفة المبنية على أسس وخلفيات ثقافية مغايرة لطبيعة المجتمع العربي والإسلامي في ذلكم الوقت. وقد كان من بين أهم الترجمات ـ حينها ـ ترجمة كتب المنطق اليوناني، وهو العلم الذي يمثّل إلى يومنا هذا (وبخاصّة في الحوزات العلمية الإمامية) منهج البحث العلمي العام، والمرجع الذي تقوم على أساسه قواعد العلوم ومبادئها. والمنطق اليوناني يرتكز ـ في طبيعة التحليل والاستنتاج المعرفيين فيه ـ على القياس المنطقي. وهو الوسيلة المنطقية التي غالبًا ما يكون عمادها الأساس هو التحليل الذهني العقليّ، والمنطق الأرسطي يعطي هذه العملية الذهنية الأولوية في تحليل القضايا ونتائجها العلمية. وقد كان لهذا تأثيره على مسار العلوم الإسلامية التي نشأ وظهر كثير منها إبّان ظهور حركة الترجمة تلك. ذلك أنه عندما يكون ثمة خطأ في المنهج فمن الطبيعي أن يسري ذلك الخطأ إلى مفردات العلوم وموادها ومسائلها.

ومن ناحية أخرى، شكل حضور الفلسفة اليونانية في المجتمع الإسلامي تحدّيًا كبيرًا؛ ذلك أن هذه الفلسفة تشكّل منظومة فكرية متناغمة في أدبياتها ونظرتها إلى كثير من الظواهر العلمية أو الاجتماعية،

وقد كان بعض هذه التحليلات يلتقي مع النظرة الإسلامية، فيما كان بعضٌ منها يحتوي على مغالطات مخالفة للفكر الإسلامي الذي نعني به الخطوط العامة التي رسمتها نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف.

وقد كان لعلماء المسلمين موقفان تجاه هذا الفكر الوافد من الترجمة. تمثّل الاتجاه الأول في نقد بعض تلك المفردات وبيان وجهة النظر الإسلامية حولها، وهو ما يمكن تسميته بالاتجاه التوفيقي. ذلك أن كثيرًا من العلماء يفهم من النقد العلمي التوجّه إلى بيان أوجه النقص والعيب في تلك النظرية أو الرأي العلمي، فتنتهي وظيفة العالم في هدم تلك النظرية دون أن يلقي على نفسه مسؤولية الإتيان بالبديل. ولذلك فإن معظم جهود هذا الفريق تمثّلت في توجيه بعض المفردات الوافدة من التراث اليوناني نحو الاتجاه الإسلامي، دون أن تأتي بمنهج إسلامي بديل.

وفي مقابل هذا الاتجاه التوفيقي، مثّل الإمام الصادق (ع) وتلامذته اتجاهًا مغايرًا تمثّل في الاتجاه الذي أسس لمدرسة إسلامية أصيلة خالصة في الفلسفة تنبني على أساسٍ من نقد المنهج وبناء أسس جديدة، ولهذا عدّ كثير من الباحثين الإمام الصادق (ع) مؤسس الفلسفة الإسلامية.

وقد جاء هذا الموقف من «منطلق الوقوف أمام تحدي الحضارات الوافدة، والخوف من تأثيرها على الذهنية الإسلامية في مجال العقيدة، والفكر الإسلامي في مجال التشريع. وإذ ذاك كان الإمامان الصادقان قد أفادا من هذا عاملاً قويًا في تفرغهما لمواصلة إقامة بناء مدرسة أهل البيت، وبأسرع وقت، استثمارًا للزمن المواتي، وبأقوى ما يمكن أن يتوصل إليه من تكوين الشخصية العلمية، ووضع المنهج العلمي، ورسم

الخطوط، وتوضيح الأبعاد للمدرسة الفلسفية الإسلامية، في النشاط والهدف.

يقول السيد مير علي الهندي: «ولا مشاحة أن انتشار العلم في ذلك الحين قد ساعد على فك الفكر من عقاله، فأصبحت المناقشات الفلسفية عامة في كل حاضرة من حواضر العالم الإسلامي. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الذي تزعم تلك الحركة هو حفيد علي بن أبي طالب المسمى بالإمام الصادق، وهو رجل رحبُ أفقِ التفكير، بعيد أغوار العقل، ملمٌّ كل الإلمام بعلوم عصره. ويعتبر ـ في الواقع ـ أول من أسس المدارس الفلسفية المشهورة في الإسلام. ولم يكن يحضر حلقته العلمية أولئك الذين أصبحوا مؤسسي المذاهب الفقهية فحسب، بل كان يحضرها طلاب الفلسفة والمتفلسفون من الأنحاء القاصية»[1].

وقد انطلق الإمام الصادق (ع) في تأسيسه المدرسة الفلسفية الإسلامية من الجذور، ليعطي الفلسفة الإسلامية ميزتها وطابعها المميز عما سواها من فلسفات. فقد درس الفلسفات الأخرى دراسة واعية متأنية منتجة، وأنهته دراسته هذه إلى أن يبدأ في وضع معالم الفلسفة الإسلامية وأبعاها على أساس راسخ ومكين، ذلك أنه رأى الفلسفات الأخرى لا تفرق بين الفلسفة والعلم، بينما الفرق بينهما قائم في ذاتيهما من حيث المادة والمنهج.

فبدأ (ع) في وضعه أسس الفلسفة الإسلامية من هذا المنطلق؛ إذ نادى بالفرق بين الفلسفة والعلم.

---

(1) أسد حيدر، **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**، ط2، سنة 1390هـ ـ 1969م، ج1، ص58 ـ 59؛ نقلاً عن: مير علي الهندي، **تاريخ العرب**، ص 179.

ثم طرح آراءه ونظرياته الفلسفية التي تناقلها وتدارسها تلامذته وأساتذة مدرسة أهل البيت بخاصة، ومدرسة الفلسفة الإسلامية بعامة.

وممن أكد على هذا كاتب مقال **(الفلسفة والحكمة والفرق بينهما في رأي الإمام الصادق)** الذي يقول: «كان الإمام جعفر الصادق (ع) إمامًا في المذهب، وحكيمًا، وفيلسوفًا، وأديبًا في عصره. وكانت علوم الدين والحكمة والفلسفة والأدب تدرّس في مدرسته.

وللإمام نظرية في الفرق بين الفلسفة والحكمة، مرَّ عليها حتى الآن ما يزيد على ألف ومئتي سنة، ظهر في أثنائها عشرات من الفلاسفة والحكماء في الشرق والغرب، ولكن أحدًا منهم لم يضع تعريفًا لكل من الحكمة والفلسفة أجمع من التعريف الذي وضعه الإمام الصادق (ع).

ففي رأي فلاسفة الإغريق القدماء أن كل معرفة تدخل في نطاق الفلسفة.

وفي رأي رجال مدرسة الإسكندرية التي كان لها شأن عظيم في تقدم العلوم والفلسفة، أن الحكمة والعلم شيء واحد، بدليل أنهم كانوا يطلقون اسم الحكمة على كل علم وفن، بما في ذلك الطب الذي كان يُعدُّ بابًا من أبواب الحكمة.

وعند القدماء أن الفلسفة هي ينبوع تتفرع منه جميع العلوم، ولهذا سموها بعلم العلوم؛ لأن الفيلسوف كان متضلعًا في جميع علوم زمانه، في حين أن الطبيب ـ مثلاً ـ لم يكن يدّعي الإلمام بالفلسفة.

ساد هذا التفكير إلى عصر الإمام الصادق (ع) الذي وجده تفكيرًا

قاصرًا، فوضع تعريفًا من شأنه تحديد إطار مستقل لكل من العلم والفلسفة، فيتميز أحدهما عن الآخر.

صحيح أن للعلم في يومنا الحاضر تعريفًا جامعًا يحدد وظائفه ومجالاته، ويقرر له الاستقلال عن الحكمة، ولكن مناداة الإمام الصادق (ع) في عصره باستقلال العلم عن الحكمة كانت دعوة ثورية بمعنى الكلمة بمقاييس تلك الأيام.

وقد قسم الصادق (ع) نظريته بشأن تعريف العلم والفلسفة إلى شقين:

فقال في الشق الأول: إن العلم يوصل المرء إلى نتيجة واقعية حتى ولو كانت صغيرة ومحدودة؛ ولكنها نتيجة حقيقية فعلاً.

أما الفلسفة فلا توصله إلى نتيجة ما.

وبهذا التعريف أصدر الصادق (ع) حكمًا قاطعًا واضح السمات على حقيقة الفلسفة، وحصيلة من يشتغلون بها على مدى العمر»[1].

إن الفلسفة اليونانية حينما دخلت إلى أجواء المسلمين رأوا فيها فكرًا عملاقًا محكمًا ولم يخطر ببال الكثير ـ في ذلك الوقت ـ إمكان تفكيك تلك الفلسفة والإتيان بأسس جديدة. وهذا قد يأتي في بعض الأحيان من

(1) عبد الهادي الفضلي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1432هـ/2011م، ص 126 ـ 129. نقلاً عن كتاب: مجموعة من المؤلفين، **الإمام الصادق كما عرفه علماء الغرب**، ترجمة: نور الدين آل علي، دار القارئ، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م، ص 345 وما بعدها، مقال «الفلسفة والحكمة والفرق بينهما في رأي الإمام الصادق (ع).

عدم الاعتزاز بالهوية والخصوصية الحضارية للإسلام. ذلك أن على المسلم أن يتحسّس هذا الجانب في النظام الإسلامي وأن يحاكم الحضارات والثقافات الأخرى وفقًا لهذا المعيار، وأن يقبل هذا الفكر أو ذاك وفقًا لمبادئ الإسلام وأسسه التي أرستها الآيات القرآنية والنصوص الحديثية الشريفة.

□ الفلسفة اليونانيّة وأثرها في نشأة الاتجاه العقلاني

وهذا ما حدث إثر ترجمة الفكر اليوناني وحضوره على مستوى الساحة الإسلامية، إذ انبهر به الكثير، ووجدوا فيه فكرًا ينمي الروح العقلية ويمكن التوفيق بينه وبين الفكر الإسلامي، وذلك من خلال ما أطلقوا عليه بالاتجاه العقلاني في الفكر الإسلامي. إذ أوقعهم ذلك في مفارقات كبيرة. نذكر منهم على سبيل المثال أبا حامد الغزالي[1]، وهو من فلاسفة المسلمين المعدودين الذين تأثّروا إلى حدٍّ ما بمدرسة الإمام الصادق (ع)، وقام بنقد بعض المفردات في الفلسفة اليونانية، ولكنه لم ينقد المنهج ولم يمسّ أسسه. إذ عارض الفلاسفة ـ بمن فيهم المسلمين ـ

---

(1) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي (450 ـ 505هـ): عالم فقيه وفيلسوف إسلامي، عاش في العصر العباسي المتأخّر، وفي ذلك الوقت كانت السيطرة لدرس الفلسفة اليونانية المشائية التي تزعمها الفارابي وابن سينا. عرف بتفوّقه العلمي فاستدعاه الوزير السلجوقي نظام الملك إلى بغداد ليدرّس في المدرسة النظامية هناك، ثم التحق بالمدرسة النظامية بنيسابور لعام واحد فقط، انقطع بعدها زاهدًا في طوس إلى أن وافته المنية. من أبرز مؤلّفاته: **إحياء علوم الدين**، **تهافت الفلاسفة**، **مقاصد الفلاسفة**، **المنقذ من الضلال**، **المستصفى في أصول الفقه**، وغيرها. انظر: خليل بن أيبك الصفدي (ت 764هـ)، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: هلموت ريتر، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ط1، 1381هـ ـ 1962م، ج1، ص274 ـ 277. و**الموسوعة العربية**، هيئة الموسوعة، دمشق، ط1، 2005م، ج13، ص859 ـ 863.

الذين ذهبوا إلى قِدَم العالم، حيث يرى حدوث العالم وأنه مخلوق ولا يمكن القول فلسفيًا بقِدَمِه. ولكنه لم يذهب أبعد من ذلك في نقد أسس تلك الفلسفة. وقد بالغ في نقده لفلاسفة المسلمين، فذهب إلى «تكفيرهم في كتابه **التهافت** في مسائل ثلاث، وبدّعهم في سبع عشرة مسألة، فكفرهم في قولهم إن الأجساد لا تحشر، وأن الله لا يعلم الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته»[1].

ومثله ابن رشد[2] الذي احتفي به في السنوات الأخيرة كأحد أبرز الفلاسفة على المستوى العالمي. فابن رشد من أولئك التوفيقيّين الذين يسجّل لهم نقدهم للمدرسة اليونانية، ويصنّف كأحد الفلاسفة الذين أسسوا للاتجاه العقلاني في الإسلام. ولكنه في محاولته تلك حاول أن يوفق بين الفكر الإسلامي وبين الفلسفة الإغريقية باعتبارها المقياس والمعيار، حتى نسب إليه القول بإنكار المعاد؛ بل نسب إليه بعضهم أنه أنكر المبدأ والمعاد[3]. وما يقصد به هنا أنه ذهب إلى آراء حول المبدأ والمعاد تخالف ما هو موجود في الفكر الإسلامي، إذ تبنّى في ذلك ما ذهبت إليه الفلسفة اليونانية في هذا المجال. إذ ذهب إلى ما قرّرته الفلسفة اليونانية حول قدم العالم وأيّد نظرية «الواحد لا يصدر عنه إلا

---

(1) عامر النجّار، **نظرات في فكر الغزالي**، شركة الصفا للنشر، القاهرة، ط1، 1989م، ص99.

(2) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي (520 ـ 595هـ): عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وصنف أكثر من خمسين كتابًا في الفلسفة والكلام والطب. اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد فنفاه المنصور إلى مراكش وأحرق بعض كتبه إلى أن وافته المنية هناك. انظر: **الأعلام**، مصدر سابق، ج5، ص318.

(3) انظر محمود قاسم، ابن رشد: **الفيلسوف المفترى عليه**، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، بدون تاريخ نشر، ص 159 وما بعدها.

الواحد»، وهذا في ما يرتبط بمسألة مبدأ العالم ووجوده[1]. كما إنه لا يقول بما «درج عليه الفلاسفة المسلمون حول ظاهرة النبوة، فهو لا يتحدّث عن العقل الفعال [في تحليل هذه الظاهرة] ولا عن مراتب الناس في الاستعداد لقبول الفيض على هيئة صور خيالية أو رموز أو تشبيهات، وإنما ينهج نهجًا آخر في البرهنة على ضرورة مجيء الرسل. ويعتمد البرهان العقلي الذي يرتضيه على حقيقتين: إحداهما: أن الوحي ظاهرة تاريخية لا سبيل إلى إنكارها بحالٍ مّا، فقد تواترت أنباء الرسل على النمط نفسه الذي جاءتنا به أخبار الفلاسفة والحكماء، والحقيقة الثانية هي: أن عناية الله بخلقه اقتضت أن يرسل رسلاً يحملون إلى الناس الدين الذي يشرع لهم أمور دنياهم ويهديهم إلى سبيل السعادة في آخرتهم»[2]. كما ذهب إلى أن النعيم والعذاب يوم القيامة روحيان وليسا جسديين[3]، وغيرها من الآراء التي خالف فيها الفلاسفة والمتكلّمين المسلمين في عصره.

ويبدو أن الاتجاه التوفيقي هو الذي انتصر. ولعلّ لذلك أسبابه السياسية؛ ذلك أن معظم العلوم الإسلامية بوّبت ونظّمت في تلك الفترة، وقد تأثرت إلى حدٍّ كبير بالمنهجية اليونانية في ترتيب مسائل العلوم وتنظيمها وفي تحليل الكثير من الظواهر. ولكنّ ذلك لم يَطَل أساس الظاهرة الشرعية، فلم يزل ـ آنذاك ـ ينظر إلى الدين على أنه وحي إلهي، ويتوسل بنتائج علم الكلام لإثبات تلك الحقيقة. وإن كان ثمة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 129 ـ 137.

(2) المصدر نفسه، ص 139 ـ 140.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص 160 ـ 163.

خلاف، فهو في مسائل الخلافة والإمامة، ففي حين تذهب المدرسة الإمامية إلى أنها من المسائل التي ورد فيها النص الشرعي الصريح، تذهب المدرسة المقابلة إلى أنها من مسائل الإجماع أو الغلبة البشرية. ولعلّ لذلك دوافعه السياسية البحتة التي امتدّ تأثيرها إلى جوانب أخرى لاحقًا.

الفكر الشيوعي ونظرته إلى الظاهرة الدينيّة

- كان يجب على المسلمين لمواجهة الحركة الاشتراكية دراستها والخروج بعد ذلك بنظرية إسلامية لها أسسها في معظم القضايا التي تناولتها ونادت بها، كمسائل توزيع الثروة وسنن التغيير الاجتماعي وغيرهما من المسائل ذات العلاقة. وهو دور متميّز قام به - حينها - الشهيد الصدر (ره) في كتابيه: فلسفتنا واقتصادنا.

وتتميمًا للفكرة، أنتقل من ذلكم العصر العباسي إلى خمسينيات القرن العشرين الذي انتشرت فيه مبادئ الفكر الشيوعي. وهو الفكر الذي اجتاح جميع أنحاء العالم تقريبًا، فكان في بعض حالاته متجاهرًا به ومعلنًا، فيما كان في مناطق أخرى على نحو سري وخلايا نائمة. وقد انتشرت كتب ونشرات الحزب الشيوعي بجميع اللغات الحية تقريبًا، ومن بينها اللغة العربية. فصدرت مجلّات فكرية ذات مستوىً ثقافيٍّ عالٍ في منطقتنا العربية، وبجانبها العديد من الصحف اليومية والأسبوعية. وهي الحركة الفكرية التي نما في ظلّها ما سمي في ذلك الوقت (الأدب الاشتراكي الملتزم). وأصبح الكثير من الشعراء والأدباء والكتاب العرب في طليعة المبشرين بالأدب الاشتراكي. فصدرت القصيدة، والرواية، والمقالة الأدبية، والمسرحية، والفيلم السينمائي ضمن ذلكم الاتجاه الأدبي الملتزم.

□ مصدر الحالة الدينيّة في الفكر الاشتراكيّ

ومن رموز الحركة الشيوعية في عالمنا الإسلامي الرئيس الإندونيسي أحمد سوكارنو (1901 ـ 1970م) الذي وصل إلى الحكم بعد حركة نضالية ضدّ الاستعمار الهولندي لبلاده أوصلته إلى تأسيس أول جمهورية في إندونيسيا، وقد تبنى في حكمه سياسة الديموقراطية الموجّهة، وهي صيغة معدلة للفكر الشيوعي[1]. وقد نُشر له باللغة العربية مجموعة من المقالات في بعض المجلات العربية، منها بحث مطوّل نشرته له مجلة «الرسالة الجديدة» البغدادية يتحدّث فيه عن أهمية تحديث المجتمعات الإنسانية وتطوير حياتها المدنية. وذلك بغرض نزع الحالة الدينية التي يستشعرها الإنسان نتيجة تعلّقه بالقوة الإلهية التي تسيّر مجريات الكون. ووصولاً إلى هذه الفكرة، يشير إلى أهمية تزويد المجتمعات الزراعية بالوسائل الحديثة للريّ، إذ يعدّ المجتمع الأندونيسي أحد هذه المجتمعات؛ وذلك لتيسير إمكانية الحصول على الماء دون الاعتماد المباشر على الأمطار، وهي وسيلة الريّ الطبيعية التي ينظر إليها المجتمع

---

(1) أحمد سوكارنو (Sukarno) أول رئيس لجمهورية إندونيسيا المستقلّة. درس الهندسة المعمارية، وانتسب إلى العمل السياسي الوطني منذ أن كان في العشرين من عمره إلى أن أسس عام 1927م «الحزب الوطني الإندونيسي» الذي كان يهدف لاستقلال إندونيسيا وأصبح أول زعيم له. وقد ساعدته قدرته الخطابية على انتشار الحزب في أوساط شعبية، كما إن احتلال اليابان لإندونيسيا ومن ثمّ استسلامها (اليابان) للحلفاء في الحرب العالمية الثانية ساعد بصورة كبيرة على تحقيق حلم الاستقلال. انتهج سوكارنو المنتمي للفكر الشيوعي سياسات مناهضة للغرب، وهو ما أدى إلى تفاقم الأزمات الخارجية، وترافق ذلك مع أزمات داخلية اقتصادية وسياسية، وهي الظروف التي هيأت لنجاح انقلاب عسكري ضدّه والإتيان بمحمد سوهارتو، الحليف للغرب، رئيسًا جديدًا لإندونيسيا سنة 1965. انظر: **الموسوعة العربية**، مصدر سابق، ج11، ص 325 ـ 327.

الزراعي على أنها مظهر من مظاهر النعمة الإلهية، وهي الحال التي تساهم في تعزيز حالة ارتباط الإنسان بعالم الغيب وما وراء الطبيعة.

وما يريده سوكارنو من هذه الدراسة هو الوصول إلى أن منبع الحالة الدينية في المجتمعات الإنسانية إنما مصدره هو الشعور بالحاجة إلى القوّة الغيبية نتيجة عدم توفّر الوسائل المتقدّمة التي يستطيع الإنسان من خلالها الوصول إلى أهدافه وغاياته دون اللجوء إلى تلكم القوّة. فإذا استطاع الإنسان توفير تلكم الحاجات، فإن هذه الحالة الدينية تخفّ تدريجيًّا إلى أن تنعدم. والفكر الشيوعي دائمًا ما ينظر إلى الحالة الدينية على أنها نتيجة لتحوّلات اجتماعية تأتي الحال الاقتصادية وما تنتجه من تقلّبات في طليعة تلكم الأسباب. ولذلك لا تعدّ الحالة الدينية ـ حسب النظرة الشيوعية/ الاشتراكية ـ حالةً أصيلة في المجتمع البشري.

□ الاشتراكيّة وأثرها في نشأة الاتجاه الإسلاميّ التوفيقيّ

ومع بروز هذه الحركة، وبخاصّة بين الطبقة المتنفّذة والمثقفة في عالمنا العربي والإسلامي، ظهر اتجاه إسلامي أظهر تفاعلاً كبيرًا مع أدبياتها، وهو ما أسميناه الاتجاه التوفيقي الذي ذهب إلى تهذيب الحركة الشيوعية ومحاولة بيان أوجه الالتقاء بين ما تنادي به وبين أدبيات الفكر الإسلامي، فظهرت الكثير من الكتابات التي تذهب إلى وجود الاشتراكية في الإسلام، وظهرت سلسلة حلقات في مجلة الطليعة اللبنانية ـ ذات التوجهات الاشتراكية ـ تذهب إلى أن الإمام علي (ع) كان اشتراكيًّا في منهجيته في توزيع الثروة أيام سنوات حكمه الأربع.

وبجانب هذه المقالات ذهب مصطفى السباعي ـ وهو من مؤسسي حركة الإخوان المسلمين في سورية ـ في كتابه (**اشتراكية الإسلام**) إلى

المنحى النظري ذاته، يقول في مقدّمته: «ومن الناس من ينكر أن يكون في الإسلام أية نزعة اشتراكية. يقول بعضهم: هذا تشويه لسمعة الإسلام وصدٌّ عنه، وهؤلاء هم الجاهلون بالإسلام مع حبهم له. لقد اخترت القول باشتراكية الإسلام مع العلم بكل ما يقول هؤلاء؛ لأني لا أعتقد أن الاشتراكية «موضة» ستزول، بل هي نزعة إنسانية تتجلّى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر ـ وخاصّة الشعوب المتخلّفة ـ إلى تحقيقها بغرض التخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الإنسان. إن هدف الاشتراكية ـ على اختلاف مذاهبها ـ هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، وهذا الهدف لا أعتقد أن أحدًا ممن يعرف الإسلام ويفهم روحه على وجهها الصحيح ينكر أن الإسلام قد وضعه نصب عينيه في كلّ تشريعه»[1].

ويعاضد هذا الرأي آخرون بالكتابة عن الصحابي الجليل أبي ذرّ الغفاري وأن ما كان ينادي به هو المنهجية الاشتراكية في توزيع الثروة بين طبقات المجتمع، وأن هذه الرؤية التي ذهب إليها أبو ذرّ إنما تنطلق من المبادئ الاشتراكية في الإسلام[2].

يقول عبد الحميد السحار في كتابه «**الاشتراكي الزاهد أبو ذر**

---

(1) انظر: مصطفى السباعي (1333هـ ـ 1384هـ)، **اشتراكية الإسلام**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1960م، ص 6 ـ 7.

(2) ممّا صدر في هذا الاتجاه: محمد علي الصوري، **أبو ذر الغفاري الاشتراكي المطارد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979م؛ وعبد الحميد جودة السحار، **الاشتراكي الزاهد أبو ذر الغفاري**، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة، 1977م. ومضافاً إليهما العديد من الكتب والمقالات المتفرّقة.

الغفاري»: «ولو عاد أنصار هذه المذاهب [الاقتصادية] كلها مَعَنا إلى صدر الإسلام، لرأوا اشتراكيةً عادلةً معتدلةً، تجمع بين الاشتراكية والحرية؛ فالحرية والإخاء من غرس الدين الإسلامي. إن أوروبة لم تعرف الاشتراكية إلا من خمسين سنة، أما الإسلام فقد كانت الاشتراكية ركنًا من أركانه، لا يستقيم إلا به. فقد جعل الإسلام للفقير حقًّا معلومًا من مال الغني، وقد جعل الزكاة ردفًا للصلاة»[1]. وها هو الشاعر المصري أحمد شوقي ـ في قصيدته الهمزية التي كتبها بمناسبة مولد الرسول (ص) ـ يخاطبه قائلاً:

والاشتراكيون أنت أميرهم   لولا دعاوى القوم والغلواء

إن هذه المنهجية تعدّ من المفارقات النظرية التوفيقية التي ظهرت في تلك الحقبة؛ ذلك أن الإسلام نظام فكري قائم بذاته له رؤيته المغايرة لتلكم التي تطرحها المبادئ الاشتراكية. وكان يجب على المسلمين دراسة هذه الحركة والخروج ـ بعد ذلك ـ بنظرية إسلامية لها أسسها في معظم القضايا التي تناولتها ونادت بها الحركة الشيوعية، كمسائل توزيع الثروة وسنن التغيير الاجتماعي وغيرهما من المسائل ذات العلاقة. وهو دور متميّز قام به الشهيد السيد محمد باقر الصدر (ره). ذلك أنه ـ من خلال كتابيه **فلسفتنا واقتصادنا** ـ نقد المنهجين الرأسمالي والاشتراكي في أسسهما ومبادئهما، لينطلق تاليًا إلى تأسيس مذهب فلسفي إسلامي حديث له أسسه المتفرّدة، وإلى جانبه أسّس مذهبًا اقتصاديًّا إسلاميًّا قائمًا بذاته. وهذا ما يعترف به الباحثون الغربيون في مؤتمراتهم العلمية التي

(1) انظر: **الاشتراكي الزاهد أبو ذر الغفاري**، مصدر سابق، ص 13 ـ 16.

تتناول الجهود الإسلامية في معالجة القضايا الحياتية المعاصرة.

وكان من تلكم المؤتمرات ما عقد مؤخّرًا في بريطانيا بمناسبة ذكرى استشهاده (ره)؛ إذ شارك فيه عدّة من الباحثين من أوروبا وأمريكا وكان لي شرف المشاركة فيه مع أخٍ من الجمهورية الإسلامية في إيران. إذ أُلقي فيه اثنا عشر بحثًا، تركّزت تلكم البحوث على الإشادة بالدور الفكري العميق الذي تركه الشهيد الصدر وأنه (ره) كان صاحب نظرية في الاقتصاد، وأن هذه النظرية تمثّل النظرية الإسلامية الأعمق في الجانب الاقتصادي. كما إنه يعد صاحب نظرية فلسفية تؤسس لمذهب فلسفي إسلامي حديث يقابل المذاهب الفلسفية المعاصرة[1].

(1) مؤتمر «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: الشهيد الصدر نموذجًا» الذي نظمته مؤسسة دار الإسلام في لندن عام 1997م. وكانت مشاركة المؤلّف دراسةً بعنوان: «علاقة علم الأصول بالعلوم الأخرى ودور الشهيد الصدر في تطويرها».

المناهج الاجتماعيّة في تحليل الظاهرة الدينيّة

- إن المشاركة الفاعلة من قبل المسلمين في الجهود العلمية التي تتناول دراسة الظاهرة الدينية على المستوى العالمي له أكبر الأثر في بيان حقيقة الظاهرة كما يقدّمها الدين الإسلامي، ذلك أننا نعتقد بأننا نملك رؤية متقدّمة في هذا المجال ومتوافقة مع كثير من الجهود الفكرية الناضجة التي تلقى قبولاً عقليًا أكثر من الرؤى والنظريات الأخرى.

□ النصّ الدينيّ وتعدّد القراءة

بعد تلكم الحقبة الخمسينية وما تلاها، نقف مع نمط جديد في قراءة الظاهرة الشرعية، وذلك في ما تتناوله الدراسات الحديثة حول فهم النص الديني وقراءته؛ إذ لا نعدم وجود إصدارات عدة حول: نقد النص الديني، أو القراءات المتعدّدة للنصّ الديني، أو تاريخية النص الديني، وكذلك القراءة البنيوية للنص الديني، إلى آخر تلك العناوين الحديثة التي تتناول الظاهرة الدينية وفق منهجية حديثة. ولتوضيح موقفنا من هذه الدراسات، لا بدّ من التفريق بين النصّ الديني الذي نعني به نحن المسلمين الآيات القرآنية ونصّ أحاديث الرسول (ص)، وبين تفسيرات المسلمين لهذه النصوص الشرعية التي هي اجتهادات بشرية قد تصيب وقد تخطئ.

فبدءًا من العهد النبوي أخذ المسلمون يتعدّدون في أفهامهم وتأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الصادرة عن الرسول (ص). ومع تعاقب أجيال المسلمين وظهور الحركة العلمية المتخصّصة في دراسة النص الشرعي تفسيرًا وفقهًا وكلامًا ونحوًا وتجويدًا وما تلاها من علوم ومعارف شرعية، ظهرت العديد من المدارس والمذاهب الدينية العلمية، كلٌّ يستند في أسسه وقواعده العلمية تلك إلى ما يفهمه من نصوص القرآن والحديث. وما يتوصّل إليه شارحو هذه النصوص ومفسّروها قد يلتقي والحقيقة الشرعية كما هي في علم الله تعالى، وقد لا يلتقي. فما كان منها منسجمًا والحقيقة الشرعية فهو شرع ودين وفكر إسلامي، يُحاكم الإنسان المسلم وفقه ويتحاكم إليه. وما كان منها مخالفًا للواقع الشرعي يعدّ اجتهادًا في فهم الحقيقة الشرعية، بذل فيه مجتهده قدرته العلمية في تحصيل العلم الشرعي.

وهنا يأتي تساؤل مهمّ، وهو حول صحّة انتساب تلكم الجهود العلمية إلى الفكر الإسلامي؛ إذ نقف حول هذه النقطة مع منهجيتين، تبنّى الأولى منهما **المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن**[1]،

---

(1) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (The International Institute of Islamic Thought): مؤسسة فكرية علمية خيرية مستقلة، تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، باعتبار ذلك واحدًا من منطلقات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ويوجه خطابه إلى العلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة، متجاوزًا حدود اللغة والإقليم. ويمثل المعهد منبرًا يعمل ضمن المنظور الإسلامي لتنفيذ مشروعات الأبحاث وعقد المؤتمرات والندوات، ونشر الكتب والدوريات العلمية المحكّمة. ويتعامل المعهد مع مصادر التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية المعاصرة؛ لبلورة تيار فكري إسلامي متميز، يمهّد لاستعادة قدرة الأمة على العطاء الحضاري، وتوجيه التقدم الإنساني. وقد أنشئ المعهد عام =

وهو من المراكز الإسلامية الفكرية على المستوى العالمي، إذ يضمّ نخبة من المفكرين المسلمين، يُصدر مجلة علمية ناطقة باسمه، هي مجلة (إسلامية المعرفة). وما يعمل عليه هذا المركز هو محاولة فرز الحصيلة الفكرية الموروثة إسلاميًّا، بهدف الوصول إلى نظرية إسلامية واقعية تستند في أسسها إلى مبادئ إسلامية واضحة في مجالات متعدّدة. وهم بذلك يحاكمون الكثير من المسائل، فيشيرون إلى ما يصحّ نسبته إلى الفكر الإسلامي وما لا يصحّ. مستندين - في ذلك - إلى أسس علمية معينة، ينطلقون منها لتحديد موقفهم من تلكم الفكرة أو القاعدة. والمنتمون إلى مدرسة هذا المعهد لا ينكرون على تلكم الاجتهادات أن تكون مثالاً للفكر الإسلامي في حقل من الحقول، وإن كانت اجتهادات بشرية، فالمجموع العلمي والفكري العام لتلكم الأفهام يشكّل فكرًا إسلاميًّا متنوّعًا لقضايا معاصرة. فهم يؤمنون بأن «الإسلام هو الدين الإلهي الذي أمر الله البشرية أن تدين به، منذ آدم (ع) وحتى خاتم الأنبياء محمد (ص)، ولكن بمفهوم شامل عالمي عامّ، وبفهم متجدد دائم التجدّد ومستمرّ فيه، وهذا يقتضي هيمنة القرآن الكريم هيمنةً دائمةً مستمرّة على كل ما عداه، إذ لا يمكن لفهم بشريّ في أي عصر من العصور أن يحيط به ويهيمن عليه، ويضع مدلولاته في قوالب فهم بشرية نهائية لا تسمح بأي فهم آخر. فالتسليم

= 1401هـ/ 1981م، وسُجّل في الولايات المتحدة الأمريكية، ومقره العام في (هيرندن) من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم العربية والإسلامية والعالمية، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيسًا له بصورة دورية. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية: http:// ar.wikipedia.org.

بذلك قد يُفقد القرآن العزيز صفة الإطلاق ويحيله إلى نص نسبي في زمانه ومكانه»[1].

وفي مقابل هذه المدرسة، ظهرت في الجمهورية الإسلامية في إيران حركة فلسفية باسم المدرسة التفكيكية[2]، تقوم على أساس من التفكيك بين النصّ الأصيل (الآيات القرآنية والروايات الواردة عن المعصوم) وبين ما هو نتاج تفكير المجتهدين في تفسير تلك النصوص وتحليلها، سواءً في علم الفقه أو الكلام أو الأصول أو التفسير أو أي علم من العلوم الشرعية. وعندما تقوم هذه المدرسة بهذا النوع من التفكيك والفرز، فإنها تدعو إلى أهمية المحافظة على الرجوع إلى النص الديني الأصيل للاسترشاد به في الخروج بالنظريات الإسلامية في كثير من القضايا الإنسانية المعاصرة. وما يتركّز البحث حوله في هذه المدرسة هو تأثيرات الاتجاهات المعرفية الثلاثة: الفلسفة، والكلام، والعرفان على فهم النصوص الشرعية: القرآن والسنة وتفسيرها. ولذلك فإن من أبرز ما تدعو إليه المدرسة التفكيكية هو عدم الإغراق في تأويل النصوص الشرعية بما يبعدها عن مسارها ومفهومها الصحيح؛ إذ لا تؤمن هذه

---

(1) إبراهيم سليم أبو حليوة، **طه جابر العلواني.. تجليات التجديد في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م، ص 102.

(2) المدرسة التفكيكية هي مدرسة فكرية إمامية، أسسها السيد موسى زرآبادي القزويني (1294 ـ 1353هـ)، والميرزا مهدي الأصفهاني (1303 ـ 1365هـ)، والشيخ مجتبى القزويني (1318هـ ـ 1368هـ). وقد اتخذت هذه المدرسة من مدينة مشهد الإيرانية مبعثًا لها، ومن مدينتي قم وأصفهان فروعًا لأفكارها. وهي مدرسة تعنى بضرورة التفكيك بين ثلاثة مسالك معرفية في تاريخ الفكر الإسلامي، وهي: المسلك القرآني، والمسلك العرفاني، والمسلك الكلامي. ومن أبرز حملة فكر هذه المدرسة حسن علي المرواريد (1329 ـ 1425هـ)، ومحمد باقر علم الهدى (... ـ 1431هـ). انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية: http://ar.wikipedia.org.

المدرسة بنتائج بعض الأبحاث حول النصوص القرآنية أو الحديثية المعتمدة في تأويلاتها على معطيات الدرس الكلامي أو الفلسفي أو العرفاني ولا تنسبها إلى الفكر القرآني أو الإسلامي في بعض الأحيان[1].

وهذا النوع من التفريق بين (النص الديني) و(الفهم البشري للنصوص الدينية) قد لا يكون حاضرًا في بعض الدراسات الحديثة التي تناولت دراسة الظاهرة الشرعية؛ إذ لا نعدم أن نجد بعض الدراسات عنوانها العام (نقد النص الديني) في محاولة لدراسة الظاهرة الشرعية وفقًا لأسس وقواعد مادّية بحتة، يستند الكثير منها على نتائج علم الاجتماع الديني؛ ذلك أن علماء الاجتماع الديني ـ بمن فيهم علماء الاجتماع العرب والمسلمين ـ لا يؤمنون بأن الظاهرة الدينية مصدرها الوحي الإلهي، فهم يفسرونها على أنها ظاهرة اجتماعية طبيعية دون أي علاقة تربطها بالحالة الغيبية، ويفسرون الكثير من الظواهر العبادية الدينية تفسيرًا اجتماعيًا بحتًا.

والنظريّات العلمية التي يدرسها علم الاجتماع الديني حول نشأة الظاهرة الدينية أو «الدِّين» كثيرة ومتعدّدة، ولكنها تبقى مجرّد فرضيّات لا يمكن الجزم بإحداها مقابل أخرى[2]، ولذلك عندما يدرس حليم بركات أصول الدين ونشأته في المجتمع العربي ضمن نظريات علم الاجتماع الديني يشير إلى أنهم لا يتفقون على نظرة واحدة، فيقول: «تشكّل مهمّة

(1) انظر: محمد رضا حكيمي، **المدرسة التفكيكية**، ترجمة: عبد الحسن سلمان وخليل العصامي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1421هـ ـ 2000م، ص 41 ـ 51.

(2) انظر: ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

تحديد الدين وتحليل أصوله في المجتمع قضايا مركزية في حقل علم الاجتماع الديني والعلوم الاجتماعية والنفسية الأخرى. وليس من مقاربةٍ واحدة في العلوم، فيشدّد البعض على أصول الدين في المجتمع ودوره في تعزيز وحدة الأمة والانتماء، والبعض الآخر على كونه تعبيرًا عن الحاجات الإنسانية للقيم والمبادئ الأخلاقية، أو للتغلّب والتحرُّر من القلق والخوف والبؤس، أو لفهم معنى الحياة والإجابة عن أسئلة غامضة محيّرة للعقل البشري، كمسألة نشوء الكون والمخلوقات، أو عن كل هذه مجتمعةً.

وفي تحديد الدين، قد يكون التركيز على الآلهة أو القوى الخارقة المتفوّقة على الإنسان، أو على الصراع بين المقدّس والمدنّس، والله والشيطان، ووحدانية الألوهة أو تعدّدها، أو على التجارب الذاتية، أو على الوظائف والأدوار التي يؤدّيها الدين في المجتمع وحياة الفرد. بسبب ذلك، لا يتّفق الباحثون الاجتماعيون حول أصول الدين وطبيعة وظائفه في المجتمع ونوعيّة علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد»[1].

وقريبًا من هذا المعنى ما تشير إليه **الموسوعة العربية الميسّرة** في حديثها عن الدين؛ إذ تشير إلى أن «النظريات المتصلة بتاريخ الأديان تقوم على مجرّد افتراضات أكثر من قيامها على علاقات واضحة بين السبب والمسبِّب. . .، ولا تعتمد هذه الآراء التطوّرية في الدين على بحث علمي، وإنما هي مجرّد فروض يمكن أن يبرهن الإنسان على

(1) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م، ص 426.

عكس ما تذهب إليه، ولذلك وضعت تصانيف متعدّدة للأديان، درس كل منها الدين من زاوية مختلفة خاصّة في مظاهره التاريخية والاجتماعية»[1].

◻ محاكمة الظاهرة الدينيّة وفقًا لضوابط علم الاجتماع الدينيّ

عندما يدرس علماء الاجتماع الديني ظاهرة دينية، مثل ظاهرة الحج في الدين الإسلامي، فإنهم في دراستهم لهذه الظاهرة يتناولونها تناولاً اجتماعيًّا بحتًا، فيبحثون في أصولها في مجتمع شبه الجزيرة العربية ويقارنون بينها كظاهرة إسلامية وبين طقوسها أيام الجاهلية قبل الإسلام. وينظرون إلى مناسك الحج في الإسلام على أنها تطوّر أو تغيُّر طفيف اقتضته حركة الدعوة التي ظهر بها النبي محمد (ص). وهم في تفسيرهم هذا ينطلقون من دراساتهم الاجتماعية التي لا تؤمن بالوحي الإلهي وأن أمر النبي (ص) للناس بالحج وفق مناسك وضوابط شرعية محددة إنما هو تبليغ لوحي إلهي منزل. وإنما يعدونها انسجامًا مع حال اجتماعية سابقة كانت تعيشها مجتمعات شبه الجزيرة العربية آنذاك[2].

وفي دراستهم لظاهرة تعدّد الزوجات في الإسلام، يتناولونها تناولاً اجتماعيًّا بحتًا كسابقتها أعلاه. وذلك من خلال دراسة الحال الاجتماعية العربية قبل ظهور الإسلام وكذلك في بدايات الدعوة الإسلامية؛ ذلك أن

---

(1) **الموسوعة العربية الميسّرة**، بإشراف: محمد شفيق غربال، دار الشعب، القاهرة، ط1965م، ج1، ص 838 ـ 839، مادة (دين).

(2) من أمثلة ذلك ما قام به الباحث المصري خليل عبد الكريم في كتابه **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990م، ص 15 ـ 17؛ وهشام جعيط في كتابه: **تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007م، ص 100 ـ 111.

المجتمع العربي كان يعيش حالاً من الصراعات القبلية التي نتج عنها العديد من الحروب والمعارك التي غالبًا ما يذهب ضحيتها الرجال. ولأن تعدّد الزوجات كانت حالاً شائعة قبل الإسلام، فإن كل ما قام به الدين الإسلامي هو تنظيم هذه الحالة، وذلك انسجامًا مع الحال الاجتماعية السائدة وما تتطلبه من حلول واقعية تمثّلت حينها في السماح بتعدّد الزوجات[1].

وعلماء الاجتماع الديني يدرسون هاتين الظاهرتين - التي يعدهما المتدينون ظاهرتين دينيتين - وفق المنهج الاجتماعي الذي دائمًا ما يحاول ربط أي ظاهرة ببقية الظواهر المحيطة ليتعرّف طبيعة العلاقة بينها وبين ظروف النشأة والتطوّر؛ وذلك بغية الوصول إلى تحليل دقيق لتلكم الظاهرة التي لا يُتعقّل ظهورها - حسب هذا المنهج - دونما عوامل طبيعية أو اجتماعية أو اقتصادية يمكن ملاحظتها وتحليلها.

□ التعامل مع حملة الفكر المخالف

وهذا المنحى كما اتبعه العديد من علماء الاجتماع في المجتمعات الغربية، لا نعدم أن نجد أمثالهم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وقد صدرت العديد من الدراسات التي تناولت الظاهرة الدينية وفقًا لمنهج الاجتماع الديني لمؤلفين عرب ومسلمين. وربما يمكن تفهّم مثل هذه الحركة الفكرية الحديثة في مجتمعاتنا الإسلامية، وبخاصّة مع تمكّن مناهج البحث العلمي الحديث في معظم جامعاتنا العربية والإسلامية،

(1) انظر: **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 36 ـ 47؛ **تاريخية الدعوة المحمدية**، مصدر سابق، ص 81 ـ 84.

وهي المناهج التي لا تتعامل ـ في أدبياتها ومفرداتها ـ مع معطيات الدرس الشرعي، وبصورة أخص في ما يتعلّق منها بالوحي أو الإلهام باعتبارهما مصدرين أساسين من مصادر المعرفة ومؤثرين من أبرز المؤثرات في ظهور الممارسات الدينية.

ومما يؤسف له أن طبيعة التعامل مع أصحاب المنهج الاجتماعي في تحليل الظاهرة الدينية في مجتمعاتنا الإسلامية كان ـ ولا يزال في كثيرٍ من مواقعه ـ تعاملاً سيئًا ولا يتناسب وما نحمله نحن المسلمين من فكر عميق يقوم على الحوار وتعميق الفكرة. كما إنه لا يساعد على التغلب على ذلكم الفكر، بل في كثير من الأحيان يساهم على نشره والتعصّب له ضدّ الاتجاه الديني، ولذلك قد لا يكون ما نشهده اليوم من تقديم هؤلاء للمحاكم المدنية؛ وإصدار الأحكام بإهدار الدماء بحقّهم، أو التفريق بينهم وبين أزواجهم، أو الحكم عليهم بالاعتقال والسجن حلولاً صحيحة أو مجدية؛ إذ من المفترض أن تواجَه هذه الحال بالحكمة والحوار ومن خلال نقد المنهج كما سبق وأشرنا في بداية الحديث؛ ذلك أننا عندما نكون مع علماء الاجتماع ويكون ثمة حوار مثمر حول أهمية التفريق بين المنهجية المفترضة لدراسة الظواهر الاجتماعية وبين المنهجية المغايرة لدراسة الظواهر الدينية، وأن هذه الأخيرة إنما تقوم على أساس من الوحي الإلهي وغير متأثرة بالظواهر الاجتماعية المحيطة، قد يكون ذلك أكثر فاعلية وأينع ثمرة من ذلكم التطويق الإقصائي الذي نقوم به تجاه بعض العلماء والباحثين في هذا السياق.

وبخصوص هذه المسألة يجب الالتفات إلى أمر مهم في هذا السياق، ذلك أن من أسباب الافتراق بين فهم طبيعة الظاهرة الدينية بين

منهجي الاجتماع الديني والدرس الشرعي هو الاختلاف البيّن في طبيعة البحث لدى المنهجين وأسلوبه. فبينما يتّبع الدرس الشرعي ـ لبيان حقيقة الظواهر الدينية ـ المنهج الكلامي في إثبات صحة نسبة تلكم الظواهر إلى الوحي الإلهي، لا نجد حضورًا لهذا المنهج في الدراسات الحديثة التي يعدّ علم الاجتماع الديني أحد مفرداتها. فالمنهج الكلامي ـ كطريقةً في البحث ـ غير متبع في مراكز الدراسات الحديثة. وحوار الطرف الآخر عن طريق هذا النوع من أسلوب البحث لا يوصل إلى نتيجة مثمرة.

□ المنهج التجريبيّ في تفسير الظاهرة الدينيّة

ولذلك قد يكون من المهم أن يتولّى المسلمون بيان طبيعة ما يعتقدونه تجاه تلكم الظواهر وفق مناهج البحث الحديث. وذلك بغرض إيصال الفكرة وفقًا للأسلوب المتبع هناك وتجليةً لحقيقة ما نعتقده تجاه هذه القضايا ببيانٍ عصريٍّ واضحٍ. ومن المناهج المتبعة في ذلك: المنهج العلمي التجريبي الذي يعدّ اليوم عمدة العلوم الطبيعية والإنسانية في مراكز البحث الغربية والأساس في بحوثها ودراساتها المعتمدة.

ومن المهمّ هنا الإشارة إلى الجهد العلمي المتميّز الذي بذله الشهيد الصدر في كتابه القيّم (**الأسس المنطقية للاستقراء**)؛ ذلك أنه استطاع ـ فيه ـ أن يوجد طريقًا للالتقاء بين المنطق اليوناني القائم على القياس والعمل الذهني البحت من جهة، والمنطق العلمي التجريبي القائم على التحليل والاستنتاج القائمين على الملاحظة والتجربة خارج الذهن من جهة أخرى. وبذلك مهّد الطريق لتوحيد الجهود العلمية بين المنهجين؛ إذ إنه كان من الصعب ـ قبل ظهور هذا الكتاب ـ إثبات الذات الإلهية وكثير من المسائل الغيبية ذات العلاقة عن طريق المنهج التجريبي؛ لأنه منهج لا

يؤمن بما وراء الطبيعة. ولكنّ هذه المسائل أصبح بالإمكان إثباتها بعد صدوره. ومع ترجمته إلى اللغات الأوروبية أحدث هزّة قوية في العالم الغربي، وكُتِبَت عنه الكثير من الدراسات العلمية تعترف للشهيد الصدر بالجهد العلمي المتميّز في توحيد تلكم الجهود التي كانت قبل ذلك متنافرة.

□ علم الأديان المقارن والجهود الإسلاميّة المتواضعة

وكما خاض الشهيد الصدر (ره) تجربة رائدة في اقتحام المنهج التجريبي وإثبات بعض مظاهر الحالة الدينية عن طريق هذا المنهج، على المسلمين أن يقتحموا ما يعرف اليوم بـ (علم الأديان المقارن). وهو من العلوم الحديثة والمتخصصون فيه قلّة، وبخاصّة من العرب والمسلمين. ولعلّ ندرة المتخصصين فيه سببها صعوبة التخصص في مثل هذه الحقول التي تحتاج إلى العديد من متطلبات التخصص؛ إذ يحتاج المتخصصون فيه إلى الإلمام بلغتين ـ على الأقلّ ـ من اللغات الحية، كالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، ومعهما الإلمام بإحدى اللغات التي نزلت بها الديانات الإلهية، كاللغة السريانية أو البابلية أو الأكادية أو العربية، مضافاً إلى الإلمام بالعديد من الدراسات الاجتماعية والتاريخية والإنسانية ذات العلاقة.

وحينما نقارن المنهجية المتبعة في دراسة الظواهر الدينية في هذا العلم مع المنهجية المتبعة في علم الاجتماع الديني، نجد اختلافًا بيّنًا بينهما. ذلك أن علم الأديان المقارن يدرس الظواهر الدينية على أنها ظواهر دينية بحتة دون أن يلتزم الباحث بدراستها من خلال علاقتها بالظواهر الاجتماعية أو الطبيعية الأخرى. فعندما يدرس علم الأديان

المقارن ظاهرة الحج في الإسلام ـ مثلاً ـ، فإنه يدرسها ظاهرةً دينية موجودة في الأديان الأخرى كما هي في الإسلام، ومن ثمّ ينتقل إلى مقارنة هذه الظاهرة في واقعها الإسلامي مع واقعها في الديانات السابقة، ويدرس تأثرها بالديانة الإبراهيمية ومظاهر الالتقاء والاختلاف بين طبيعة الظاهرتين في ممارسة تلكما الديانتين. وكذلك حينما يدرس ظاهرة الصوم في الإسلام يحاول مقارنتها مع مثيلاتها في بقية الشرائع الإلهية السابقة. يوجد العديد من الجهود البحثية التي يدرسها هذا النوع من العلوم الإنسانية الحديثة.

والمشاركة الفاعلة من قبل المسلمين في مثل هذه الجهود العلمية على المستوى العالمي سيكون له أكبر الأثر في بيان حقيقة الظاهرة الدينية كما يقدّمها الدين الإسلامي، ذلك أننا نعتقد بأننا نملك رؤية متقدّمة في هذا المجال ومتوافقة مع كثير من الجهود الفكرية الناضجة التي تلقى قبولاً عقليًّا أكثر من الرؤى والنظريات الأخرى. ومما يؤسف له أن نغيب عن الساحة العلمية العالمية هذه وأن يكون حضورنا متواضعًا إلى هذا الحدّ الذي نحن عليه اليوم. ولكن يبقى الأمل بالأجيال القادمة بأن تأخذ مكانها في هذا العالم بما يتاح لها من وسائل حديثة تمكّنها من نشر الفكر الإسلامي بأشرق صورة وأعمق فكرة وأينع ثمرة.

الفصل الثاني

الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة

- مفتتح
- وقفة مع المفاهيم
- الفلسفات المعاصرة من التجربة إلى النظرية
- الفكر الإسلامي بين التأصيل والعصرنة والتحدّي(*)

(*) محاضرة ألقيت في الأسبوع الأول من شهر رمضان 1415هـ/ فبراير 1995م بالأحساء شرق السعودية.

مفتتح

● التجارب الغربية تحوّلت مع استمراريتها وتطوّرها إلى فلسفات قائمة بذاتها، تملك رؤًى متمايزة حول الإنسان وعلاقاته بالبيئة والمحيط جعلت بعضها من الإنسان المحور والمركز، في ما كان الإنسان في بعضها متغيِّرًا خاضعًا لعوامل قسرية لا يملك معها إلا الانصياع والرضوخ للأمر الواقع. وبين هذه وتلك للإسلام رؤيته الفريدة والمتميّزة حول الإنسان.

الموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه يندرج ضمن أنماط الدراسات المقارِنة. وهو النمط الذي شاع مؤخرًا في مراكز الدراسات الحديثة. إذ الغرض من هذه الدراسات الإفادة من أوجه الشبه أو الاختلاف في ما تقدّمه الرؤى والنظرات المتعدّدة حول الموضوع الواحد؛ وذلك بغرض الوصول إلى مواطن القوّة والضعف لدى كلّ رؤية أو نظرة، وصولاً ـ في نهاية المطاف ـ إلى النموذج الأفضل من بينها.

وحين المقارنة بين (الفكر الإسلامي) و(الفلسفات المعاصرة)، سيكون موطن الحديث حول ما تقدّمه الرؤية الإسلامية من فلسفة تقابل هذه الفلسفات. وبخاصّة أننا نعني بالفلسفة تلكم الرؤية الفكرية حول الإنسان والمجتمع والكون والحياة. فالإسلام يملك رؤية متميّزة حول

هذه الموضوعات وما يربط بينها من علائق متعدّدة ومتشابكة، وقد تكون هذه الدراسات مجالاً خصبًا لبيان قوّة ما يطرحه الفكر الإسلامي وفرادته مقارنة ببقية النظرات الأخرى.

وقد رأيتُ التمهيد لذلك بالحديث حول بعض المفاهيم واستعراض تاريخها بصورة موجزة، ليكون ذلك منطلقًا لتناول بعض التجارب الغربية التي تحوّلت مع استمراريتها وتطوّرها إلى فلسفات قائمة بذاتها، تملك رؤًى متمايزة حول الإنسان وعلاقاته بالبيئة والمحيط جعلت بعضها من الإنسان المحور والمركز، فيما كان الإنسان في بعضها متغيِّرًا خاضعًا لعوامل قسرية لا يملك معها إلا الانصياع والرضوخ للأمر الواقع. وبين هذه وتلك للإسلام رؤيته الفريدة حول الإنسان، رأيتُ أن أعرضها في الفصل الأخير الذي خُصِّصَ للحديث عن الموقف الإسلامي من هذه التجارب الغربية من خلال استعراض بعض الملحوظات التي يمكن استقاؤها من المقارنة مع الرؤية الإسلامية التي تنطلق من أسس ومنطلقات مختلفة عن تلكم المنطلقات الغربية.

وقفة مع المفاهيم

- حينما نتحدّث عن «الفكر الإسلامي» في شقّه الإمامي، ننطلق في ذلك من رؤية حول الإنسان وعلاقاته مع محيطه الاجتماعي ونظرته إلى الحياة والكون، مستندين فيها إلى وفرة من الأحاديث الشريفة التي تغطي العديد من الجوانب التي قد تغفلها المذاهب والمدارس الفكرية الأخرى.
- الفلسفة الحديثة تصطدم في كثير من نتائجها مع معطيات الدرس الشرعي. وبخاصّة في ما تتناوله حول مبدأ الإنسان والكون والحياة ومنتهى هذه العوالم المختلفة. ما يجعل تحليل بعض الظواهر الاجتماعية الدينية مختلفًا عن الفلسفة المادية. ففي الوقت الذي تربط النظرة الدينية هذه الظواهر بالحالة الغيبية، تربطها الفلسفات المادية بالعوامل الطبيعية والمؤثرات الاجتماعية المحيطة، فتفسرها تفسيرًا ماديًا بحتًا.

للحديث عن «الفكر الإسلامي» و«الفلسفات المعاصرة» من المهم المرور بتحديد كلا هذين المفهومين اللذين يعدّان من التعبيرات الحديثة التي يتداولها الإعلام [الثقافي] ومنه انتقلت إلى أحاديث العامّة والخاصّة. وفي سبيل بيان هذين التعبيرين سيكون البحث التاريخي الموجز جزءًا مهمًّا لاستيضاح المعنى بصورة أجلى وأبْيَن.

□ الفكر مفهومًا معاصرًا

كلمة الفكر بمعناها الحديث الذي نستعملها فيه اليوم تعدّ من المفاهيم المعاصرة، ولذلك لا نجد لها تعريفًا دقيقًا يحكي معناها المعاصر في معاجمنا القديمة. فنجد الشريف الجرجاني (ت 816) في تعريفاته يشير إلى أنّ الفكر هو: «ترتيب أمورٍ معلومة تؤدّي إلى المجهول»[(1)]. فيما يعرّفه الزبيدي (ت 1205) في تاج العروس بأنه: «إعمال النظر، أو إعمال الخاطر في الشيء. وفي استعمال العامّة هو: التأمُّل في الشيء»[(2)]. أما أبو البقاء الكفوي (ت 1094) فيعرّفه بقوله: «حركة النفس نحو المبادئ، والرجوع عنها إلى المطالب»[(3)].

وما نشهده اليوم من استعمال لهذه المفردة بما تحمله من معنًى حديث قد ورد إلينا من العلوم الإنسانية، وبخاصّة علم الاجتماع وعلم النفس. وقد انتقل من هذا الأخير إلى بقية العلوم والمعارف الإنسانية؛ إذ شاع استعماله بعد ذلك عن طريق وسائل الإعلام التي انتقل منها إلى أفواه العامّة والخاصّة من أبناء المجتمع.

والفكر في مفهومه المعاصر هو: مجموع النظريات والأعراف والتقاليد والثقافات لعدّة من المجاميع الإنسانية المتميّزة بأعرافها

---

(1) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: مكتبة لبنان، بيروت، ط 1985، ص 176.

(2) مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: حسين نصار، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، 1394هـ/ 1974م، ج13، ص345، مادة (فكر).

(3) أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419هـ/ 1998م، ص697.

وتقاليدها الخاصّة[1]؛ ذلك أن كلّ أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات الإنسانية ومعهما كل مبدأ من المبادئ لها ما يميّزها من الآراء والنظريات، وبخاصّة في ما يرتبط بنظرتها حول الإنسان وعلاقته بالمجتمع والكون والحياة، وما ينبثق من تفريعات حول هذه الموضوعات الرئيسة.

والحديث عن «الفكر الإسلامي» إنما يُراد به مجموع ما يطرحه الإسلام ـ في مصدريه الأساسين القرآن الكريم والسنة الشريفة ـ حول الإنسان والمجتمع والكون والحياة. والإسلام ـ انطلاقًا من حقيقته الدينية ـ يملك وفرةً واسعة من النصوص الشرعية حول هذه الموضوعات الرئيسة. وبخاصّة في ما ورد إلينا من الحديث الشريف، وبصورة أخصّ ما كان منه عن طريق أئمة أهل البيت (ع) الذين كانوا الأحرص على حفظ هذه الثروة ونقلها من بين بقية أئمة المسلمين وقبلهم الصحابة الذين تحلّقوا حول الرسول (ص). إذ كان الإمام علي بن أبي طالب (ع) الصحابي الأبرز في حفظ حديث رسول الله (ص) وصيانته، فكان يعرض ما يدوّنه من حديث عليه يومًا بيوم. وقد توارث أئمتنا (ع) تلكم الصحيفة والمدوّنة العلوية بكلّ أمانة ودقّة. ومنها وردت إلينا الكثير من النصوص والمعارف الإسلامية التي تناولت هذه الجوانب بتفاصيل لم تتناولها وثيقة تاريخية أخرى بتلكم السعة والموثوقية.

ولذلك حينما نتحدّث عن «الفكر الإسلامي» في شقّه الإمامي، ننطلق في ذلك من الرؤية التي نستند في بيانها، حول الإنسان وعلاقاته

---

(1) انظر: **الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي**، إعداد: جيرار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2006م، ج2، ص2087 ـ 2103.

مع أخيه الإنسان ومحيطه الاجتماعي ونظرته إلى الحياة والكون مستندين إلى وفرة من الأحاديث الشريفة التي تغطي العديد من الجوانب التي قد تغفلها المذاهب والمدارس الفكرية الأخرى.

□ الفلسفة بين المنهجين الذهنيّ والتجريبيّ

لبيان ما نريده من «الفلسفات المعاصرة» لا بدّ من الإشارة إلى ما تذكره الدراسات الإنسانية من فرق جوهري بين «العلم» و«الفلسفة». وهو فرق ترسّخ حديثًا ولم يكن معتمَدًا في السابق. حيث إن كل العلوم والمعارف كانت تعدّ جزءًا من الفلسفة سابقًا ومنضوية تحتها. إذ كانت الفلسفة اسمًا عامًّا «لجميع العلوم الحقيقية، فكان اليونانيون يقسمونها إلى قسمين رئيسين، هما: العلوم النظرية والعلوم العملية.

فالعلوم النظرية تشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والطبيعيات تشمل بدورها علمَ الفلك والمعادن والنبات والحيوان، وتتشعّب الرياضيات إلى: الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى. وتنقسم الإلهيات إلى قسمين: ما بعد الطبيعة أو البحوث العامّة للوجود ومعرفة الله. والعلوم العملية تتشعّب إلى ثلاثة أنواع، هي: الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن»[1].

ومع تقدّم الإنسان واتساع معارفه تقدّمت العلوم والمعارف، وما عاد التقسيم القديم ـ الذي كانت تجمعه أقسامُ الفلسفة اليونانية ـ صالحًا؛ إذ نشأت بعد ذلك تقسيمات وعلومٌ جديدة.

---

(1) محمد تقي المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1411 هـ/ 1990 م، ج1، ص17 ـ 18.

□ الفلسفة رؤية عامّة متكاملة

إن «الفلسفة» ـ بمعناها العامّ ـ منظومة معرفية تبحث في الأصول والمبادئ الأولى للأشياء. وهذه الأصول هي ما تعرف بالعِلَل الأولى. وذلك بخلاف العلم الذي يبحث في تحليل الظواهر الخارجية إلى عناصرها الأولى المكوّنة لها، دون الحديث عن مُنشِئها أو عِللها الأولى. فعندما يتأمل الفيلسوف ما يحيط به من بيئة وطبيعة، إنما يحاول الوصول إلى أصول هذه البيئة ومنشئها، في ما يتناول العلم المواد الأساس التي تتكوّن منها هذه الطبيعة.

فالحديث عن الطبيعة ـ فلسفيًا ـ هو حديث حول النباتات والحيوانات وما يحيط بنا من كائنات حيّة من حيث تصنيفها وكيفية وجودها، وهو الأمر الذي يجرّ إلى الحديث عن خالق وموجد هذه الكائنات. وطبقًا للخلفية الفكرية التي ينتمي إليها الفيلسوف تتحدّد الإجابة عن تلكم التساؤلات الفلسفية وتحليلاتها وطبيعة ربط العلاقات في ما بينها؛ ولذلك عندما يتناول الفيلسوف الماء، فهو يتناول مُوجدَه وتأثير هذا الماء على بقية المخلوقات الأخرى ولا علاقة له بالعناصر المكوّنة له، فتلك وظيفة العالم الطبيعي الذي يتناول الماء مركّبًا طبيعيًا يتكوّن من عنصري الهيدروجين مع الأوكسجين، ويتحوّل من طبيعة مادية إلى أخرى (الجامد والسائل والغاز).

والفلسفة ـ إلى أي مبدأ انتمت ـ هي رؤية متكاملة تنطلق من تحليلها لهذه الأصول والمبادئ وكيفية ربطها للعلائق في ما بينها.

□ الفلسفة اليونانية وحضورها في المجتمع الإسلامي

نشأت الفلسفة في اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

وقد اشتهر من فلاسفة اليونان كل من: سقراط وتلميذه أفلاطون، وتلميذ أفلاطون أرسطو طاليس. وقد فاقت شهرة هذا الأخير سابقَيه بكثير؛ وذلك لانتساب المنطق الذي وضعت وأُسِّست العلوم الإسلامية ـ في مجملها ـ وفق أسسه ومبادئه إلى أرسطو. والفلسفة اليونانية تعدّ خليطًا فكريًّا من الرؤية المادية للحياة وتلكم النظرة الإلهية الدينية (الغيبية = ما وراء الطبيعة = الميتافيزيقا). ولذلك لا نستطيع أن نعطيها صفة واحدة يمكن انطباقها عليها تمامًا، إذ تنطلق في بعض تفاصيلها من خلفياتها المادية، في ما تنطلق في مواضع أخر من الخلفية الغيبية، كما تحتوي من جانب ثالث على ما يمكن وصفه بالبَيْن بَيْن. وقد حافظت هذه الفلسفة على قوّتها وحضورها في المحافل العلمية مدةً طويلة من الزمن. فامتدّ أثرها إلى كثير من الحضارات الأخرى، وبخاصّة تلكم الحضارات التي جاورتها؛ إذ كانت الحضارة الإسلامية إحدى أهم تلكم الحضارات التي تأثرت بالإرث الفكري الفلسفي اليوناني.

وفي العصر العباسي انفتح المسلمون على الثقافات والحضارات المجاورة. فتداخلوا مع الحضارة الفارسية، إذ اندمج العرب والفرس مشكلين مجتمعًا إسلاميًّا واحدًا. وفي ذلكم الوقت كان السريان جزءًا من الحضارة الإسلامية، وكان معظمهم لا يزالون يتدينون بدينهم المسيحي. وقد تأثر العرب بكلٍّ من الفرس والسريان، فتشير كثير من الدراسات إلى أن النحو العربي تأثر ـ في تقسيماته وتبويباته ـ بالنحو السرياني[1]. كما إن الفرس نبغوا في كثيرٍ من العلوم الإسلامية ولو كانت تلكم العلوم هي

(1) انظر مثلاً: زهير غازي زاهد، **في التفكير النحوي عند العرب**، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص 73 وما بعدها.

علوم عربية بحتة، كما هي الحال مع النحو العربي. إذ نبغ مجموعة كبيرة من الفرس في النحو، كان على رأسهم سيبويه الذي سيطر كتابه على الدرس النحوي إلى يومنا هذا. وإلى جانبه ابن جني وأبو علي الفارسي وغيرهما.

وكان من أبرز الحضارات التي انفتح عليها المسلمون هي الحضارة اليونانية وتراثها الفلسفي الذي لم يترجم إلى اللغة العربية بصورة مباشرة، وإنما ترجم إلى الفارسية أولاً، ومنها إلى السريانية. وقام السريان بترجمته إلى اللغة العربية. ومع انتشار حركة الترجمة واتساعها، قام المسلمون بترجمة بعضه من الفارسية إلى العربية مباشرةً.

في تلكم الحقبة الزمنية انبهر كثير من علماء المسلمين بما وجدوه في الفلسفة اليونانية. وقد هضم الكثير منهم تلك الفلسفة، ووجدوا فيها ما يمكن التأسيس عليه فلسفيًا ومقارنته بالنظرة الإسلامية في تلكم الموضوعات والقضايا العقلية. وهو ما مهّد الطريق سريعًا لنشوء الفلسفة الإسلامية.

وفي ما يرتبط بهذه النقطة، يشير بعض الباحثين إلى ما يثيره بعضٌ حول وجود أساسٍ صحيح ومتميّز للفلسفة الإسلامية في ذلكم الوقت؛ إذ لا يخفي بعضٌ تشكيكه في ولادة تلكم الفلسفة، وبخاصّة أن القضايا التي تبنّاها المسلمون إنما هي تشذيب وتهذيب لما هي عليه الحال في الفلسفة اليونانية. في ما يدافع بعضٌ عن استقلالية الفلسفة الإسلامية في القرن الهجري الثاني وتميّزها عن الفلسفة اليونانية[1].

---

(1) ممن أشار إلى هذه النقطة مصطفى عبد الرازق، إذ يقول: «الرأي السائد عن المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطو طاليس مع بعض آراء=

ولتحديد الموقف من هذه القضية، ينبغي لنا الرجوع إلى ما سبق أن ذكرنا أعلاه، وهو أننا نقصد بالفلسفة تلك الرؤية التي تقدّمها مجموعة من الأسس والمبادئ حول الإنسان والمجتمع والكون والحياة من خلال تناول العلل الأولى والقضايا الأساس حولها وطبيعة العلاقة بين هذه الموضوعات الأربعة. والقرآن الكريم ـ مع نصوص السنة الشريفة ـ يطرحان نظرتهما الخاصة في طبيعة العلاقة بين هذه الموضوعات. وهو ما أصرّ على بيانه الفلاسفة المسلمون عند تعرّضهم لها، وحاولوا أن يوفّقوا بين الرؤية الشرعية الإسلامية وبقية النظرات الأخرى. وقد برزت بعض الأسماء في هذا المجال في العصر العباسي، فبرز: ابن سينا والفارابي وابن رشد وابن الطفيل والكندي وغيرهم. وكان في طليعة هؤلاء جميعًا الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) الذي يعده الكثير من الباحثين مؤسس الفلسفة الإسلامية في ذلكم العصر[1]. كما برز من الفلاسفة المسلمين المتأخرين صدر المتألهين الشيرازي (الملا صدرا) الذي يعدّ أبرز

= أفلاطون والمتقدّمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطون. وهذا ما يقوله الشهرستاني في **(الملل والنحل)** عند الكلام على المتأخرين من فلاسفة الإسلام: (وقد سلكوا كلهم طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدّمين)». انظر: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1944م، ص 40. وممن يذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين: محمد تقي المدرسي، إذ يصرّح بأن «الفلسفة التي انتشرت بين المسلمين كانت قد ولدت منذ قرون في أحضان الأجانب، وظلّت ملامحها خارجية بالرغم من هجرتها إلى بلاد الإسلام، وبالرغم من تزييها بزي المسلمين». انظر: محمد تقي المدرسي، **العرفان الإسلامي**، دار البيان العربي، بيروت، ط3، 1412هـ/ 1992م، ص 78.

(1) لمزيد من الاطلاع، انظر: **الإمام الصادق (ع) كما عرفه علماء الغرب**، مصدر سابق، ص 342 ـ 353؛ **وتاريخ التشريع الإسلامي**، مصدر سابق، ص 126 ـ 129.

مجدّدي الفلسفة الإسلامية، وعلى يديه أُسِّس ما يعرف اليوم بمدرسة الحكمة المتعالية.

إننا عندما نطالع الآيات القرآنية نجدها تضع تصوّرًا دقيقًا ومفصّلاً لخالق الكون ومسيِّره، وللإنسان من حيث المبدأ والمعاد. ويوجد الكثير من الآيات القرآنية حول الحياة الإنسانية. وقد ساهم هؤلاء الفلاسفة في تأسيس الفلسفة الإسلامية وتطويرها إلى أن وصلت إلى صورتها المعاصرة التي تبحث في موضوعين أساسين، هما: (نظرية المعرفة) و(نظرية الوجود). ففي الأول يبحث الفيلسوف الإسلامي حول المعارف الإنسانية ومصادرها التي تتنوّع إلى المعارف المكتسبة والمعارف الأولية التي تنمو بانضمامها إلى بعضها وإلى بعض ما يكسبه الإنسان من احتكاكه بالبيئة المحيطة. وللفلسفة نظرتها الخاصة في ما يرتبط بمصادر المعرفة الإنسانية. فبينما تحددها الفلسفات المادية في الحسّ والعقل فقط، تنوّعها الفلسفة الإسلامية فتضيف إليها: الوحي الإلهي والإلهام كمصدرين من أهم مصادر المعرفة الدينية[1].

وفي (نظرية الوجود) يتعلّق الحديث عن الكون، إذ تنطلق العديد من التساؤلات حول طبيعة هذا الكون، وحول نشأته وسرّ بقائه وتسيير شؤونه، ولاحقًا طبيعة نهاية الكون والعالم. ويعدّ هذا الباب أوسع ما تتناوله الفلسفة الإسلامية.

وثمة باب ثالث كانت تتناوله الفلسفة القديمة بالدرس، وهي القيم الثلاث: الحق ويقابله الباطل، والخير في مقابل الشرّ، والجمال أو ما

---

(1) حول هذه النقطة، انظر: عبد الهادي الفضلي، **«الإسلام والمفاهيم الضيقة»**، مجلة الكلمة، العدد 75، السنة 19، ربيع 1433هـ/ 2012م، ص 7 ـ 10.

يعبّر عنه الحُسن، إذ يقابلهما القُبح. وفي الدرس الفلسفي القديم كانت توجد مجموعة من القواعد العقلية التي تساعد الإنسان في تقييم الأفعال ووصفها بإحدى هذه القيم أو ما يقابلها؛ إذ تساعد هذه القواعد على تمييز الحقّ من الباطل والخير من الشرّ والحَسَن من القبيح. ولكنّ هذه القيم بدأت تستقلّ عن الفلسفة، ذلك أن ما يتناول الخير والشرّ هو علم الأخلاق. كما إن مسألة الجمال والحُسن تتناوله الفنون بشتى أنواعها، وقد استقلّت عن الفلسفة استقلالاً تامًّا. وفيما كانت قيمتا الحق والباطل جزءًا من الفلسفة قديمًا، أصبح ذلك من اختصاص علم المنطق الذي يتناول التعريفات وتحليل القضايا وطرق الاستدلال التي توصل إلى النتائج التي يُحكم عليها منطقيًّا بالصحّة أو البطلان.

□ الفلسفة المادية ونظرتها إلى الحياة

وما أشرنا إليه من معانٍ للفلسفة أصبح من التراث الفلسفي القديم، وبخاصّة بعد مجيء الفلسفة الأوروبية الحديثة على يد الفيلسوف الفرنسي ديكارت[1] الذي أسس لمبادئ جديدة في الفلسفة الحديثة، تقوم على مبدأ التواصل اليومي مع الواقع الخارجي. وذلك من خلال ما تؤمن به هذه الفلسفة من تفضيل للمنهج التجريبي القائم على التجربة والملاحظة، ومن

---

(1) رينيه ديكارت (1596 ـ 1650م): فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي. يعدّ أبا الفلسفة الحديثة، وما جاءت بعده من أطروحات فلسفية غربية هي انعكاسات لأطروحاته التي لا تزال تدرّس إلى اليوم، وبخاصّة كتابه: (**تأملات في الفلسفة الأولى**) الذي يعد النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة المعاصرة. ولديكارت تأثيره في الرياضيات الحديثة، إذ ابتكر نظامًا رياضيًّا سمي باسمه، وهو: (نظام الإحداثيات الديكارتية) الذي شكّل النواة الأولى للهندسة التحليلية. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**، مصدر سابق، ج10، ص572، مادة (ديكارت).

ثَمّ ما يستتبع ذلك من استنتاجات، وتحليلها والخروج من هذه التحليلات بنظريات يقوم البحث العلمي المتراكم بإثباتها أو نقضها. وهو المبدأ المغاير تمامًا للفلسفة اليونانية القديمة القائمة على تفضيل العمليات الذهنية البحتة وإعطائها القيمة العليا من الناحية الفلسفية.

وهذه الفلسفة الأوروبية الحديثة لها رؤيتها الخاصّة إلى الإنسان والمجتمع والحياة والكون، تنطلق من المنهجية الجديدة المعتمدة لديها القائمة على المذهب التجريبي. فتفسر الطبيعة الإنسانية من خلال هذا المنهج، وكذلك جميع الظواهر الاجتماعية التي نعيشها كمجتمعاتٍ إنسانية، وفي علاقاتنا بمجريات الحياة من حولنا. ومعها طبيعة الظواهر الكونية وعلاقة الإنسان بها بما يشمل بدء الكون ونهايته. فلا تُفسَّر هذه الظواهر إلا وفقًا لذلكم المنهج التجريبي المادّي البحت. وهي إذ ذاك فلسفة مادّية بحتة، بخلاف تلكم الفلسفة اليونانية التي لم تكن بتلكم الحدّة في الإغراق في المادية.

وهذه الفلسفة الحديثة تصطدم في كثير من نتائجها مع معطيات الدرس الشرعي. وبخاصّة في ما تتناوله حول مبدأ الإنسان والكون والحياة ومنتهى هذه العوالم المختلفة. وهو ما يجعل تحليل بعض الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالدين وعوالم الغيب مختلفًا بين الرؤيتين الدينية والفلسفة المادية. ففي الوقت الذي تربط النظرة الدينية هذه الظواهر بالحالة الغيبية، تربطها الفلسفات المادية بالعوامل الطبيعية والمؤثرات الاجتماعية المحيطة، فتفسرها تفسيرًا ماديًّا بحتًا[1].

---

(1) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، في الحديث حول نظرة علماء الاجتماع الديني للظاهرة الدينية.

□ الأيديولوجيا مفهومًا وهويةً

مصطلح «الأيديولوجيا» لم ينطلق من البيئة العربية، وإنما وفد إلينا من الدراسات الإنسانية. ومنها انتشر واسعًا في وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، ليكون ذلك سبيلاً لتداوله في تعاملاتنا الاجتماعية العادية.

وهو مؤلّف من مقطعين: «آيْدِيا Idea» التي تعني: الفكرة. و«لوجي Logy»، وهي لازمة وفدت إلينا من استعمالها في لغتها اليونانية. إذ تفيد معنى العِلْم. ليكون معنى المصطلح: علم الفكرة أو الأفكار بما يشمل مجموع الأفكار والمعتقدات التي يؤمن بها الإنسان. وغالبًا ما تحدِّد هذه الأفكار توجه الإنسان أو انطباعه حول كثير من القضايا الحياتية المهمّة.

ويعدّ كارل ماركس من أوائل من استعمل هذه الكلمة بما تفيده اليوم من معنى. وقد انتشر استعمالها بعد ذلك في مناحي فكرية شتّى، وبخاصّة أن الفكر الشيوعي الذي أسس له كارل ماركس يعدّ من أبرز الاتجاهات الفكرية التي لاقت رواجًا اجتماعيًا دون أن يكون ذلك حكرًا على طبقة اجتماعية دون أخرى. ذلك أنه فكر يقوم على أسس فلسفية تمسّ وجدان الإنسان في ما تنادي به من اشتراكية اجتماعية يتساوى فيها الجميع في مستوى رفاهية العيش. وهي حالة طوباوية تنادي بها وتدّعي مختلف التوجهات والأيديولوجيات الفكرية القديمة والحديثة أنها السبيل إليها.

ومن أدبيات المبادئ الاشتراكية انتشر استعمال هذه الكلمة، إلى أن استعملت بصورة مكثّفة في علم الاجتماع في مختلف فروعه. ومن هذا العلم انتشر استعمالها اجتماعيًا. وتطوّر إلى أن أصبحت «أيديولوجيا»

تعني ما تعنيه الفلسفة في تعريفاتها التاريخية. وذلك بما تعنيه الأيديولوجيا من رؤية خاصّة يؤمن بها الفرد تجاه: الإنسان والمجتمع والكون والحياة. والإنسان ـ في نظرته إلى العلاقة بين هذه الموضوعات ـ يمتلك أيديولوجيا/فلسفة خاصّة ينطلق منها في معالجته لهذه الموضوعات الأربعة المهمّة.

لذلك نجد أن المعجم الفلسفي يعرف هذه المفردة بالتالي: «الأيديولوجيا ((Ideology (E)) (Idéologie (F))»: معنى ماركسي. (أ) هي علم الأفكار، وموضوعه دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالعلامات التي تعبّر عنها، والبحث عن أصولها بوجه خاص. (ب) تطلق على التحليل والمناقشة لأفكار مجرّدة لا تطابق الواقع. (عند ماركس): جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمعٍ ما دون اعتداد بالواقع الاقتصادي»[1].

---

(1) **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط 1982م، ص 29، مادة (إيديولوجيا). **المعجم الكبير**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، 2006م، ج1، ص645، مادة (أيديولوجيا).

الفلسفات المعاصرة من التجربة إلى النظريّة

● أصبحت العلمانية ـ مع تقادم التجربة الاجتماعية والسياسية ـ فلسفة يعيشها الإنسان الغربي وينظر من خلالها ويحاكم الأمور وفقها. ولذلك يمكننا أن نعدّ العلمانية اليوم من الفلسفات المعاصرة التي تملك رؤية شبه متكاملة حول كثير من القضايا الفكرية التي كانت تعالجها الفلسفات القديمة.

استكمالاً للحديث عن المفاهيم المفتاحية حول الفلسفة في مفهومها القديم والحديث، نعرض هنا لبعض التجارب الغربية التي تحوّلت من تجارب سياسية واجتماعية إلى فلسفات نظرية لها رؤيتها الخاصّة الفكرية تجاه كثير من القضايا الحياتية التي كانت من مفردات الدرس الفلسفي القديم. وسنقصر الحديث حول مفهومين يعدّان من أبرزها تداولاً في وقتنا الراهن، وهما: «العلمانية» و«الديموقراطية».

□ العلمانيّة بين الموقف الفكريّ والفلسفة القائمة

«العلمانية» من المفاهيم الحديثة التي وردت إلى مجتمعاتنا العربية عبر وسائل الإعلام، إذ استعملت هذه المفردة حاكية عن التجربة الاجتماعية الغربية التي أفرزت الكثير من المفاهيم الحديثة، إلى أن أصبحت هذه المفردة من أكثرها تداولاً في الوقت الراهن.

وتأريخًا لهذه المفردة، لا بدّ من إطلالة على واقع الحياة الاجتماعية الغربية، إذ تعدّ البيئة التي أفرزت هذه المفردة وتطور مفهومها فيها؛ ذلك أن الواقع الغربي كان مقسّمًا إلى مَلَكِيَّات، ولم يكن حال هذه الملكيات ليختلف كثيرًا عمّا كانت تعيشه المجتمعات الشرقية من إمبراطوريات أو ملكيات تحكمها النزعة الديكتاتورية التسلّطية. ولكنّ ما يميّز التجربة الأوروبيّة أن الثورة الفرنسية لم يقتصر مداها وأبعادها الاجتماعية على الواقع الفرنسي فحسب، وإنما امتدت آثارها إلى بقية الدول الأوروبية التي بقيت على حالها من حيث الأنظمة الملكية الحاكمة. وأوجدت ما يشبه الضغط الجماهيري تجاه تلكم الملكيات لإيجاد صيغة حكم توافقية بين الملكية والجمهورية، هي ما عُرِف لاحقًا بالملكيات الدستورية. ففي هذه الملكيات يقوم الشعب بانتخاب ممثّليه في ما يعرف بالانتخابات البرلمانية؛ إذ يمثّل البرلمان السلطة التشريعية التي تضع دستور البلاد، ومن يشرف على التزام السلطة التنفيذية بتطبيق الدستور دون تجاوزات قانونية أو خروج عن الدستور الحاكم.

وفي بدء هذه التجربة، حدث ما يشبه الصراع بين السلطة التي يمارسها الملك وبين صلاحيات البرلمان المنتخب. وبخاصّة أن الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا كانت تدعم الحالة الملكية في مقابل البرلمانات المنتخبة، وكان الملك ـ حينها ـ يتلقّى دعمًا ماليًّا من الكنيسة. وهذا ما دفع بالشعوب الأوروبية إلى أن تنظر إلى الكنيسة نظرة سلبية، ذلك أن الملكية هي في طبيعتها حالة ديكتاتورية، وفي حال وقفت الكنيسة مع هذه الديكتاتوريات سيكون ذلك عاملاً مساعدًا منفّرًا للشعوب من هذه المؤسسة الدينية.

كما إن ما أحدثته الثورة الفرنسية ـ ومعها الثورة الأمريكية ـ ضدّ الحالة الاستبدادية في طبيعة الحكم خلقت واقعًا جديدًا في المجتمعات الغربية، لعلّ أبرز معالمه رفض أي شكلٍ من أشكال الفرض أو الاستبداد السياسي أو الفكري أو الاجتماعي. ولأن الكنيسة كانت في حال تعارضٍ ورفضٍ لكثير من النتائج العلمية ولأسباب غير عقلائية في بعض الحالات. لهذه الحال وتعقيدات اجتماعية أخرى، ظهر ما عرف بـ«فصل الدين عن الدولة»، وهو ما عنى في فترات لاحقة الاستفادة من المعطيات العلمية في تنظيم الحياة الاجتماعية بدلاً من الحالة الدينية التي كانت هي الحالة المسيطرة والمنظّمة للشأن الاجتماعي سابقًا. ووصفًا لهذه الحال أطلق عليها: العِلمانية (Secularism) التي تقابل التديُّنية في تنظيم الشأن الاجتماعي. وهنا يجب الالتفات إلى أنّ العلمانية بهذا المعنى هي رفض للدين بمعناه المعارض لمعطيات العِلم، وهو المعنى الذي لا يلتقي بالضرورة مع الحالة الدينية الإسلامية التي يختلف تاريخها عن تاريخ الكنيسة المسيحية.

وممن أشار إلى العلمانية بهذا المعنى كمال الحاج؛ إذ يشير إلى أن «العلمانية ذات مفهومين، الأول يعني: عدم إسناد مركز إداري إلّا لمن تحلّى بصفات علمية تخوّله القيام بواجباته الفنية خير قيام. والثاني: تحبيذ العلم على الدين الذي يجب إلغاؤه من فلك الإنسانية كما لو كان بينهما تناقض أساسي»[1].

---

(1) كمال الحاج، **الطائفية البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني**، مطبعة الرهبانية اللبنانية، بيروت، ط 1961م، ص 165.

□ التديُّن والعلاقة المتبادلة مع المعطيات العلمية

ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن طبيعة التديُّن المسيحي تفرض اتخاذ ذلكم الموقف السلبي من الإغراق في التجارب العلمية. ذلك أن في الفكر المسيحي حالة من الشعور بالذنب والخطيئة أعلى منها مما هي لدى المتديِّن المسلم على سبيل المثال. فمن أدبيات الفكر المسيحي، أن الله عندما خلق آدم وطلب منه التزام التعاليم الإلهية، استطاع الشيطان أن يحقّق غرضه وأن يغوي آدم وزوجه حوّاء. وعقابًا لهما، أخرجهما من الجنة، وأنزلهما على هذه الأرض. والإنسان ـ على هذه البسيطة ـ إنما هو من نسل ذلكم الإنسان الأول المخطئ. ما يفرض على الإنسان ـ أخلاقيًا ـ أن يستغرق في تلكم الحال الرهبانية المتعبّدة وأن تستهويه المعرفة الدينية وما يترافق معها من التعبّد والتكهُّن. وفي حال أطلقت الكنيسة العنان للإنسان أن يتوجّه إلى الحياة مستكشفًا تلكم الأسرار العلمية بكلّ انطلاق، لن يعيش تلكم الحال من الرهبانية التعبُّدية التي يجب عليه الاسترسال فيها بما يتناسب وحال الشعور بالخطيئة التي عوقب بسببها أبونا آدم.

وعند المقارنة بين هذه الخلفية الدينية وتلكم الخلفية الإسلامية، نجد أن ثمة مبدأً إسلاميًا رسّخته العديد من الآيات القرآنية يقوم على أساس ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. فالإنسان الذي هو امتداد لآدم لن يتحمّل ما ارتكبه آدم (ع) ـ وذلك في حال اعتقدنا بأنه أخطأ أو أذنب ـ وكذلك لا يرث ما يقوم به الآخرون من أفعال حسنة، فأبناء الأنبياء ـ في حال أخطأوا ـ يعاقبون كما يعاقب الآخرون ولو كانوا أبناءَ أنبياء. وهو ما

---

(1) سورة الأنعام: الآية 164.

نقرأه في قصّة النبي نوح (ع) مع ابنه الذي عصاه وآوى إلى الجبل؛ إذ شمله العقاب الإلهي مع بقية العصاة من قوم نوح.

ومن جهة أخرى، نجد العديد من الآيات القرآنية التي تدفع الإنسان إلى مزيد من التأمّل في ما حوله من مخلوقات واكتشاف المزيد من المعارف العلمية حولها، دون أن يكون ذلك مناقضًا للحالة الدينية. يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾[1]. ففي هذه الآيات دعوة صريحة إلى أن يتبصّر الإنسان في ما حوله من مخلوقات، وذلك في ما يشاهده بحواسه ليخرج من خلال هذه المشاهدات إلى ما يعزّز لديه استشعار القدرة الإلهية العظيمة التي خلقت جميع هذه المخلوقات بهذه الدقة المتناهية. مضافاً إلى ذلك، هي دعوة صريحة إلى تتبّع هذه المفردات والخروج منها بنتائج علمية يعتمد فيها الإنسان ما يتوصّل إليه عقله الذي لا يكون معارضًا للمعطيات الدينية بأيّ حال من الأحوال، بل كل منهما يؤيّد الآخر.

□ «العلمانية» نظرةٌ فلسفية إلى الحياة

هذه العلاقة الجدلية بين المعطيات العلمية والحالة التديُّنية في المجتمعات الغربية لم تقف عند تلكم الحدود التي يمكن وصفها بالبدائية، بل تطوّر الأمر إلى أن أصبحت العلمانية ـ مع تقادم التجربة الاجتماعية والسياسية ـ فلسفةً يعيشها الإنسان الغربي وينظر من خلالها ويحاكم الأمور وفقها. ولذلك يمكننا أن نعدّ العلمانية اليوم من

---

(1) سورة الغاشية: الآيات 17 ـ 21.

الفلسفات المعاصرة التي تملك رؤية شبه متكاملة حول كثير من القضايا الفكرية التي كانت تعالجها الفلسفات القديمة.

وحول هذه الفكرة نقرأ لأيرا م. لابيدس تأكيدًا وشرحًا لها، إذ يقول: «الحركات التنويرية الأوروبية والأمريكية أنجزت استكمال السيرورة التاريخية للعلمنة. فباتت جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية كاملة التمايز عن المعايير الدينية. أفضى غرس الذهنيات العلمية الإنسانية إلى إحالة الدين على دائرة ضيّقة من العبادة والفعاليات الطائفية. نجحت الذهنية العلمية في تحرير عالم الطبيعة من (السحر) و(الخرافة). وصارت الطبيعة والمجتمع وحتى الشخصية الإنسانية في متناول الفهم العقلاني وتحت تصرف الاقتناع بإمكانية تعديلها عن طريق التدخُّل البشري الواعي»[1].

ولعلّ أبرز الركائز التي تقوم عليها العلمانية اليوم ـ في نظرتها لكثير من الموضوعات ـ هي مسألة الحرّية الشخصية؛ ذلك أن الفرد لا بدّ من أن يعيش تلكم الحرية في العقيدة والفكر والممارسة دون عائق اجتماعي أو فكري أو ديني أو سياسي. فله الحقّ في اعتناق ما يريد وممارسة ما يريد والتصريح بما يريد وإبداء الرأي حول أي قضية دون أيٍّ من العوائق الاجتماعية أو السياسية. وانطلاقًا من هذا المبدأ أُسس الكثير من القضايا الأخرى. مع الإشارة إلى أنهم يحدّدون هذه الحريات بعدم الاعتداء على حقوق الآخرين. وقد أُكِّد هذا المبدأ في ما عرف لاحقًا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ تشير المادتان 18 و19 إلى أن: «لكل

---

(1) أيرا م. لابيدس، **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، ترجمة: فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2011م، ج2، ص751.

شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»، في ما تنصّ الأخرى على أن: «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية». ومضافاً إليهما تتردّد كلمة (الحرية) في العديد من فقرات هذا الإعلان العالمي ومواده، الذي أصبح ثقافة عامّة يتحاكم ويتقاضى الناس وفقًا لمبادئها وتعاليمها في شتّى أصقاع المعمورة.

□ «الديموقراطيّة» من الوسيلة إلى الفلسفة

بعد مرور العديد من التجارب الإنسانية في طبيعة إدارة المجتمع الإنساني ونمطها في ما يشكّل النظام السياسي لحكم ذلكم المجتمع أو الشعب، وصلت المجتمعات الغربية إلى النمط الديمقراطي في الحكم، وهو النمط الذي وصلت إليه بعد خوضها العديد من الحروب والصراعات البينية التي أفرزت هذا النوع التوافقي من أنواع الحكم؛ إذ حقّق لتلكم الدول نسبة عالية من الاستقرار الاجتماعي والسياسي. ومما يحسب لهذه المجتمعات أنها تعقد العديد من الدراسات والمؤتمرات الدولية في محاكمة هذه التجربة الفريدة في الحكم وتقييمها، والخروج من هذه الدراسات واللقاءات الفكرية بالعديد من النتائج التي يرى الكثير منها النور إلى الواقع الخارجي، مما يزيد من قدرة هذه التجربة على النموّ والتطوّر والعطاء للفكر الإنساني.

وتعريفًا لـ «الديموقراطية»، فهي تتألف ـ كما سابقتها الأيديولوجيا ـ

من كلمتين: «ديمو» التي تعني الشعب في أصلها اليوناني، و«قراطي» التي تفيد معنى الحكم. ليكون معنى هذه المفردة: حكومة/حكم الشعب. ولذلك فإن النمط الديموقراطي يقوم على قاعدة حق الشعب في ممارسة دوره في الحكم واتخاذ القرار.

والديموقراطية حالة سياسية عاشها ـ بدءًا ـ المجتمع اليوناني، وذلك في حالٍ بدائيةٍ بالمقارنة مع طبيعة التجربة الديموقراطية الحديثة. ذلك أن اليونان في عهده القديم كان مقسّمًا إلى مجموعة من الدويلات التي لا تتعدّى المدينة الموسّعة. فمدينة أثينا الحالية كانت تعدّ دولة لها نظامها وتقاليدها الخاصّة؛ إذ كانت تمثّل ما يعرف اليوم بدولة المدينة في مقابل الدولة القومية أو القطرية. وقد عَرَف أهلُها (أثينا) نوعًا من التشاور العامّ في ممارسة الحكم، و«كان ذلك في عهد (برقلس)، حيث كان المواطنون في ذلك العهد يتلقون التربية بحيث تؤهل كلًّا منهم ليقوم بكل مهام الدولة (وضع القوانين، وتنفيذها، ومهمّة القضاء في الأحوال الخاصّة والعامة). وكان كلٌّ منهم يُدْعى، بحسب القرعة، لأن يكون في أحد مناصب الدولة كمنفِّذ للقانون (قائد، محاسب، إداري، . . . إلخ)، وكان كلٌّ منهم يُدعى لأن يكون قاضيًا في هيئة القضاة. وهكذا كان الأثينيون يتناوبون في ما بينهم تولّي وظائف الدولة، لكل نصيبه من خدمة المصلحة العامّة، ولكلّ نصيبه من الإمرة والطاعة. وقد لخّص (برقلس) ديموقراطية أثينا بهذه الكلمات: المواطن الأثيني لا تشغله أمور منزله عن الاهتمام بأمور الدولة، حتى أولئك الذين يقومون بالأعمال التجارية فإن لديهم قسطًا لا بأس به من إدراك معنى السياسة»[1].

---

(1) مؤلّفات زكي الأرسوزي الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، ط1، 1973 ـ 1974م، ج3، ص419.

وقد ظهر هذا النوع من نمط الحكم نتيجة ما عاشته المجتمعات الأوروبية من ثورات شعبية أطاحت بالملكيات الديكتاتورية، وأسست لحقبة جديدة قائمة على التعاقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، يتمّ اختيار مُتَّخِذ القرار فيها وفقًا للتصويت والاقتراع العام، وذلك في تنظيم مؤسساتي تتوزّعه السلطات: التشريعية والتنفيذية والقضائية؛ ذلك أن الحال الديموقراطية قائمة على أساس أن «الشعب هو مصدر التشريع».
ومن أوائل من أشار إلى هذا النوع من طبائع الحكم والإدارة في الكتابات العربية الحديثة خير الدين التونسي (ت 1890م. ـ 1308هـ.)، إذ يصنّف الحكم بأنه «مركّب من الأصول الثلاثة التي لا تخلو دولة ملكية عن واحد منها، وذلك أن الدولة إما أن تكون أوتوكراتيك أي استبدادية، أو أريستوكراتيك أي زمامها بيد الأعيان، أو ديموكراتيك أي أمرها بيد العامّة»[1].

□ تقسيمات الديموقراطيّة

أ) الديموقراطية السياسية والاجتماعية

وما يمكن ملاحظته أن ثمة نوعين من الديموقراطية: الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية. وما نعنيه بالديموقراطية السياسية هو اتخاذ القرار السياسي من خلال المؤسسات الرسمية التي وصل إليها متّخذ القرار عبر صناديق الاقتراع. وذلك في ما تتوزّعه هذه المؤسسات إلى: تشريعية وتنفيذية وقضائية.

---

(1) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مطبعة الدولة، تونس، ط1، 1284هـ، ص 195.

فيما تعني الديموقراطية الاجتماعية تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين بغرض تحقيق نسبة عالية من العدالة الاجتماعية دون أي نوع من التمييز أو التفاضل بين أطياف المواطنين.

ب) الديموقراطية الغربية والشرقية

كان العالم، وبخاصّة في الفترة الممتدّة من سبعينيات إلى تسعينيات القرن العشرين، منقسمًا إلى ما يعرف بالمعسكر الشرقي بقيادة الاتحاد السوفييتي والمعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وكان كلٌّ من المعسكرين يدعي تمتّعه بالنظام الديموقراطي المنبثق عن اختيار الشعب وانتخابه. فتلكم الجمهوريات الشرقية إنما جاءت عبر ثورات شعبية اندفعت لها الجماهير مطالبة بذلكم النظام الاشتراكي الذي يأملون منه تحقيق العدالة الاجتماعية الاشتراكية المنشودة. كما إن الجمهوريات الغربية يمارس فيها الجمهور حقّه في التصويت والانتخاب في التشكيلات الحكومية والتشريعية.

ولكنّ الفرق بين الديموقراطيتين أن الغربية منهما تقوم على مبدأين، الأول منهما: سيادة الشعب. ذلك أن الشعب مصدر التشريع (السلطة التشريعية) وتعيين أو انتخاب الحكومة (السلطة التنفيذية). والمبدأ الآخر: مبدأ الحريات العامّة، وبخاصّة في ما يرتبط بالحريات السياسية والفكرية والاقتصادية. فمن حقّ المواطن أن يمارس حريته الاقتصادية ولو كان ذلك على حساب الاستيلاء على حقوق الآخرين. فالمسألة الاقتصادية في النظام الغربي تقوم على أساس من التنافسية، وما دام الأمر كذلك فالمنافس الأقوى له الحق في ما يستطيع السيطرة عليه، ولو أدى ذلك إلى وجود فروق فاحشة بين الطبقات الاجتماعية. وهو بخلاف

النظرية الماركسية التي نشأت العديد من الجمهوريات الشرقية وفقًا لفلسفتها. ذلك أن كارل ماركس ينطلق في نظريته من مبدأ اشتراك أفراد المجتمع البشري في ما لديه من ثروات، ووصولاً إلى هذه المرحلة من الاشتراكية التي هي بدورها تمهيد لمرحلة لاحقة هي مرحلة الشيوعية التي يكون فيها كل شيء مشاعًا للجميع ولا اعتراف بأي ملكية فردية وإنما جميع المِلْكِيَّات هي مِلْكِيَّات عامة وللجميع، للوصول إلى هذه المرحلة لا بدّ من تقييد بعض الحريات الفردية لئلَّا يصل المجتمع إلى تلك الحال الاقتصادية الطبقية الفاحشة، فتمهّد إلى نوع من تسلّط أصحاب رؤوس الأموال وتمكّنهم من ثروات الشعوب بدلاً من أن تكون هذه الثروات موزّعة توزيعًا عادلاً بين الجميع.

ومع تراكم التجربة وتعمّقها في المجتمعات الغربية، أصبحت الديموقراطية مبدأً فكريًا يُنظر إليها على أنها فلسفة قائمة بذاتها في نظرتها إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة. وبخاصّة مع تلكم الدراسات والمؤتمرات العلمية والأطروحات الأكاديمية. وهو الأمر الذي ساعد بصورة كبيرة على ترسيخ هذه الآلية وتطويرها من مجرّد آلية في الحكم إلى نظرة فكرية فلسفية لديها الرؤية المتميّزة حول هذه الموضوعات الرئيسة.

وفي ما يرتبط بالنظرية الاشتراكية في الحكم، فهي تنطلق من فلسفة كارل ماركس الاشتراكية، وهي رؤية فلسفية متكاملة، تعدّ من أنضج الفلسفات المادية المعاصرة، ومن أكثرها دورانًا في الدرس الفلسفي المعاصر. وقد وجدت طريقها إلى كثير من بلداننا الإسلامية والعربية، وأصبحت جزءًا من تاريخ بعض مجتمعاتنا وحقبةً من حقباته.

الفكر الإسلامي بين التأصيل والعصرنة والتحدّي

● الصراع مع الحضارة الإسلامية اليوم لا ينطلق من خلفيات نظرية تقوم على أساسها الفلسفة الديموقراطية، وإنما على حال من العدائية سببها ما يمكن أن يشكّله الإسلام من قوّة لا تمكِّن المستعمر من تمرير سياساته البغيضة. ولأن البيئة الحاضنة للعلمانية هي تلكم الأنظمة المستعمِرَة، فالصراع يكون بين العلمانية فلسفةً حاضنة لهذه النظم وبين الإسلام نظامًا تسعى إلى تحقيقه العديد من حركات الصحوة في عالمنا الإسلامي اليوم.

□ الفكر الإسلاميّ والفلسفات المغايرة بين الصراع والاستيعاب

بعد سقوط الدولة العثمانية في العام 1922م، تمكّن الغرب من دخول الدول الإسلامية الحالية في ما عرف تاريخيًّا بالحقبة الاستعمارية. ولتثبيت نفسها سخّرت الدول المستعمِرَة جميع الوسائل التي من شأنها أن تؤثّر في الرأي العام لخلق واقع اجتماعي جديد في مجتمعاتنا الإسلامية. وكانت وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة، ويضاف إليها مناهج التعليم، من أبرز الوسائل التي استطاع بها الغرب أن ينشر ثقافته وأن يحارب الكثير من القيم الإسلامية الحاكمة سابقًا. وهذه الحقبة لم يمضِ عليها وقتٌ طويل، ولذلك لا تزال بقايا تلكم الحقبة حاضرة في

مجتمعاتنا وبين نخبنا المثقفة والحاكمة. كما إن مؤسسات التعليم العام والعالي لا تزال تحتفظ بكثير من آثار تلكم الحقبة، ومن الصعب ملء ما شغلته من مواقع علمية وثقافية وإعلامية وتربوية.

وهذه الحال دفعت بالعديد من النخب الإسلامية إلى محاولة النهوض بالمجتمعات الإسلامية وفقًا لتعاليم وقِيَم ديننا الحنيف. وذلك في ما يعرف اليوم بالصحوة الإسلامية. وهي الحال التي بدأ معها المسلمون يشعرون ويعون موقعهم ضمن بقية المجتمعات والثقافات والشعوب الأخرى وبقيمة ما يملكونه من فكر إسلامي حضاري يضاهي ما تقدّمه الحضارة الغربية اليوم. وبخاصّة أن المسلمين يدركون أن حالة الاستعمار التقليدية القديمة إنما استبدل بها وضعًا من الحكم الاستقلالي الصوري، وأن الغرب يعمل ليل نهار من أجل سلب خيرات شعوب هذه المنطقة ونهبها عبر ما يساهم به من خلق لصراعات لا تنتهي في المنطقة من أجل أن تتمكّن تلكم الأنظمة من تنفيذ سياساتها الاستعمارية في نسختها وصورتها الحديثة والمنمّقة.

ولكنّ هذه الحال الصحوية التي تعيشها مجتمعاتنا الإسلامية لا يمكن أن يتعايش معها الفكر الغربي السياسي؛ ذلك أنها تتعارض مع سياساتهم الاستعمارية. ولذلك نشهد اليوم صدور الكثير من الدراسات والأبحاث التي تهدف إلى تشويه سمعة الإسلام والمسلمين، وصولاً إلى أهداف عدائية وصراعية بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. ولذلك عندما نريد أن نحدّد مواقع الصراع الفعلية اليوم، فهي منحصرة بين الإسلام من جانب، والديموقراطية بما تحتضنه من الفكر العلماني من جانب آخر.

ولكنّ هذا الصراع لا ينطلق في واقعه من خلفيات نظرية تقوم على أساسها فلسفة الديموقراطية، وإنما على حال من العدائية سببها ما يمكن أن تشكّله الحضارة الإسلامية ـ في حال نهوضها من جديد ـ من قوّة لا تمكِّن المستعمر من تمرير سياساته البغيضة. ولكن لأن البيئة الحاضنة للعلمانية هي تلكم الأنظمة المستعمِرَة، فالصراع اليوم بين العلمانية فلسفةً حاضنة للنظم الديموقراطية وبين الإسلام نظامًا تسعى إلى تحقيقه العديد من حركات الصحوة في عالمنا الإسلامي.

وما يمكّن تلكم الأنظمة من النجاح أو الفشل في ما تعيشه من حالة صراع مع الحضارة الإسلامية هو ما تستطيع أن تخلقه من رأي عام عالمي حول تجربتها الديموقراطية بما تقوم به على أساس من الروح العلمانية فلسفةً يحاكم ويتحاكم الجمهور العام على أساسٍ منها. والحرب أو الصراع لا يخلو من أن يكون قائمًا على القدرة الإعلامية التي يستطيعون من خلالها كسب الرأي العام. ولا يتحقّق هذا في الغالب إلا من خلال إقناع الطرف الآخر بتفوّق تجربته السياسية في ما وصل إليه من تقدّم علمي وصناعي وتقني ومدني واجتماعي لم يكن ليتحقّق ـ حسب رؤية الغرب ـ لولا تلكم الحال الديموقراطية العلمانية. ومن جانب آخر، لا بدّ من أن يكون هذا التفوّقُ غيرَ ممكن في ظلّ النظام المقابل، وهو الحضارة الإسلامية هنا؛ إذ تسعى آلتهم الإعلامية إلى تشويه الإسلام بأنه يتعارض والتقدّم العلمي، أو لا أقلّ هو معارض للحرية الفكرية التي لا يمكن حصول أي تقدّم علمي في ظلّ تقييد أيِّ نوع من الحريات العامّة.

□ التشريعات الحديثة والنظرة الإسلامية إليها

أشرنا سابقًا إلى أن النظام الديموقراطي إنما هو تطوير لما كانت عليه

الحال في مدينة أثينا اليونانية قديمًا. إذ تقوم عملية اتخاذ القرار في الدولة الديموقراطية وفقًا لدستور يكتبه ممثّلون عن الشعب وفقًا للخبرات التنظيمية والتشريعية والقانونية التي يمتلكونها. كما إن السلطة التي تقوم بتطبيقه وتنفيذه هي حكومة منتخبة من قبل الشعب. ولذلك يكون الشعب هو مصدر هاتين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ويضاف إليهما السلطة القضائية، وهي السلطة الفاصلة في الخلافات القانونية بين أفراد الشعب، حيث الجميع ـ الحاكم والمحكوم ـ يعاملون بالمساواة أمام هذه السلطة.

وهذه الروح في اتخاذ القرارات التي تمسّ العامّة من الناس لا تتعارض والروح الإسلامية في التشريع. ولكنّ ما يتوقّف عنده الإسلاميون هو التحسّس تجاه مسألة التشريع التي يوكلها النظام الديمقراطي بصورة مطلقة لممثّلي الشعب. ذلك أن الثقافة الإسلامية تقوم على أساس أن للدين رؤيته الخاصّة للإنسان الذي له من القدرات الذهنية والعقلية ما تمكّنه من تطوير أنماطه الحياتية وتغييرها من جيل إلى آخر. وليس بالضرورة أن يكون هذا التغيير في مصلحة المجموع الإنساني العام. وتأثير الإنسان لا يقتصر على علاقاته بأخيه الإنسان، بل يمتد إلى الكون والحياة بمجملها. ولضبط التشريعات التي تحكم حركة الإنسان في هذه الحياة لا بدّ من أن يكون المشرِّع ـ وفق الرؤية الإسلامية ـ محيطًا بجميع تلكم العلاقات وطبيعتها بصورة شاملة. وذلك بغرض تحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع الإنساني، وكذلك للمحافظة على الكون واستمرارية الحياة فيه وإعماره بصورة متقنة.

وهذه الدرجة من العدالة الاجتماعية أو المحافظة على الحياة

والطبيعة والكون لم تكن لتكفله جميع الأنظمة الحاكمة في تاريخها العريض والطويل. ذلك أننا اليوم نجد فارقًا اجتماعيًا كبيرًا بين طبقات المجتمعات المتقدّمة. وكذلك بين رفاهية العيش في تلكم الأنظمة وبين بقية الشعوب التي ترزح تحت نير المجاعات والحروب البينية التي لا يخفى على أحد أن تلكم الأنظمة الديموقراطية هي أحد أسباب تلكم الحال المزرية التي تعيشها هذه الشعوب المضطهدة. ويضاف إلى ذلك ما تشهده المجتمعات الغربية من ارتفاع حالات الجريمة والتفكّك الاجتماعي وعدم الشعور بالأمن والاستقرار النفسي. وذلك وفقًا لما تعرضه التقارير الدولية عن ارتفاع حالات الإجهاض، والانتحار، والاغتصاب، والسرقات، والاعتداءات على الأفراد. وإلى الآن لم تستطع تلكم التشريعات ضبط الحركة الاجتماعية بصورة متوازنة تحقّق فيها ذلكم الاستقرار والتوازن النفسي المنشود.

كما إن ما نشهده اليوم من قضايا بيئية وحروب تفعل فعلها في تدمير الطبيعة وافتعال الكوارث فيها إنما تتحمّل تلكم الأنظمة مسؤولية مباشرةً فيها. فعلى الرغم من وجود اتفاقيات دولية تلزم الدول بمجموعة من الضوابط في الصناعات التحويلية ومعها معاهدات دولية حول السلوكيات أثناء الحروب، إلا أن هذه الأنظمة لا يوجد ما يلزمها على الأرض، فهي تظل مطلقة اليد تفعل ما تشاء. فإلى الآن تظلّ الاتفاقيات الدولية مجرّد قوانين والتزامات تتداولها المنظمات الدولية في مؤتمراتها العامّة، ولا تستطيع أن تحوّلها في كثير من مواقع الفعل والقرار إلى واقع ملموس يحفظ الجنس البشري من آثار تلكم التجاوزات التي تقوم بها القوى العظمى في العالم.

يقول مراد هوفمان: «رأى آباء الثورة الأمريكية أن حقوق الإنسان مصدرها الله. ثم جاء بعدهم يعاقبة الثورة الفرنسية فقالوا إن مصدرها الطبيعة!، وكان هذا أول معاول الهدم في أساس البناء.

لا يُصلح مزاج الإنسان ـ وإن سماه الحقّ الطبيعي ـ من أن يقيم أساسًا لحقوق الإنسان في كل زمان ومكان. بل لا يصلح لذلك على الإطلاق إلا أساس إلهي شامل كامل كما جاء في الإسلام، يتعلمه أو يتعرّف عليه أو يكتشفه الإنسان. والخلاصة في حقوق الإنسان أنها تتوقّف على الإيمان الصحيح بالله. فمن ينكر وجود الله، يعلِّق حقوق الإنسان على هواه، مهما خدع نفسه بالرجوع إلى الحقّ الطبيعي. فلم يستطع أحد في أي وقت أن يستخرج نظامًا قانونيًّا عامًّا شاملاً من إنعام النظر أو التأمّل في الطبيعة.

لا يسير الإسلام وراء تلك الأفكار الحمقاء، فهو يكفل أقدم وأشمل نظام لحقوق الإنسان في العالم. عند المسلم تلك الحقوق هي التي بينها القرآن والسنة، ويجزم الفقهاء بأن تلك الحقوق لا يجوز أن يضعها الإنسان، فهو فقط يستطيع أن يتعرّف عليها أو يكتشفها من مصادرها. وبهذا تجد حقوق الإنسان أصلب وأمتن قاعدة في النظام القانوني الإسلامي»[1].

□ المجتمعات الفاضلة بين التشريعات البشريّة والدينيّة

للوصول إلى المجتمع الفاضل لا بدّ ـ إلى جانب تحقيق العدالة

---

(1) مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، ترجمة: عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1418هـ/ 1997م، ص 120.

الاجتماعية التي تدّعيها النظم الديموقراطية ـ من تحقيق الاستقرار الاجتماعي، وأن يتوفّر للإنسان قدر كبير من الأمان النفسي في مجتمعه، وهو ما يحقّق السعادة للمجموع العام. فالسعادة لا تتحقق بوجود قدر كبير من العدالة الاجتماعية في الفرص أمام الجميع بينما يعيش المجتمع حالاً من عدم الاستقرار، وبخاصّة مع ما نشهده اليوم من تفكّك كبير في النظام العائلي الذي يعدّ بيئة مهمّة في حفظ هذا الاستقرار واستمراريته. وهذه الحال إنما هي نتيجة للعجز عن القيام بدراسات وافية تحيط بالطبيعة الإنسانية وعلاقاتها ببقية المحيط الذي ينتمي إليه ذلكم الإنسان. فلن يزال هذا الإنسان عاجزًا ـ بالمقارنة مع التشريعات الإلهية ـ عن الوصول إلى المعرفة المتكاملة بالنظام الأصلح والأوفق في التطبيق.

كما إن النظام الديموقراطي إلى الآن لم يحقّق قدرًا كبيرًا من النزاهة، سواءً كان ذلك في الجانب التشريعي أو التنفيذي. ذلك أن مفهوم السياسة في الذهنية الغربية لا يزال يقوم على عنصري المراوغة والخداع الإعلامي البرّاق، وليس على مبدأ النزاهة والإخلاص للجمهور الذي يقوم بعملية الاقتراع والانتخاب العام لهذه الطبقة السياسية. فهي طبقة تقوم ـ في نهاية المطاف ـ بتحقيق رغباتها الشخصية أو رغبات القوى المتنفّذة ومصالحها في هذه الدولة أو تلك، وليس على أساس الإخلاص لتحقيق المصلحة العامّة للشريحة التي يمثّلونها. وهي ثغرة لا تعطي تلكم الموثوقية المطلوبة، ومعها لا يتحقق صدق انطباق أن الشعب ـ هو بالفعل ـ مصدر للتشريع. بل المشرِّع وواضع القانون هم أولئكم المتنفّذون الذين يراعون مصالح فئة وطبقة على حساب بقية الطبقات والفئات الأخرى.

وهو أمر لا ينطبق على التشريع الإلهي. إذ الواضع الحقيقي له هو

دائمًا فوق الشبهات ولا يراعي طبقة على حساب طبقة أو مجموعة من الطبقات الأخرى. كما إن ثمة قدرًا كبيرًا من الثقة في القدرة على الإلمام بالطبيعة الإنسانية وما تتطلّبه من قوانين وضوابط والتزامات تحقق للمجتمع الإنساني والمحيط الذي يعيش فيه قدرًا كبيرًا من التوازن والاستقرار. ويضاف إلى هذه النقاط أن التزام الإنسان الضوابط الشرعية غالبًا ما يكون نابعًا من الدافع الذاتي، وهذا ما يعزّز مسألة الثقة المتبادلة بين القيِّم على تنفيذ القانون (الحاكم ومعاونيه) وبين المحكومين. وهو أمر يفقده النظام الديموقراطي ولا تستطيع أن تزرعه الروح الديموقراطية في نفوس القائمين على تطبيقها نظامًا حاكمًا.

□ الرجوع إلى المبادئ الدينيّة

ومما يلفت الانتباه ما نشر قبل سنوات في وسائل الإعلام في تغطيتها لحملات الانتخابات الرئاسية الأمريكية التي قادت الرئيس الأمريكي رونالد ريغان (Ronald Wilson Reagan) إلى الرئاسة. ففي حملته الانتخابية التي قادها ليكون مرشّح الحزب الجمهوري نقلت وسائل الإعلام أن مما يَعِدُ به ريغان الناخب الأمريكي في حال فاز في هذه الانتخابات هو إعادة مقررات التربية الدينية للتدريس في المدارس العامّة. وذلك بغرض زرع القيم الدينية في نفوس الطلبة من سنّ مبكرة، للحدّ من المشكلات الاجتماعية الناتجة عن فقدان الوازع الأخلاقي الذاتي لدى الأفراد. وهو أمر لا يمكن تحقيقه دون زرع القيم الدينية التي تتوافق والفطرة السليمة؛ إذ يشعر الإنسان معها بفطرية الانصياع والالتزام. وهو أمر لا يتحقّق مع القوانين التشريعية الصادرة عن الدوائر الرسمية في الدولة والمجتمع.

واستكمالاً لبرنامجه الانتخابي ـ بعد فوزه في سباق الترشّح عن الحزب الجمهوري ـ يواصل ريغان حملته الانتخابية، ليكون من بين فقرات برنامجه المقترح: إعادة النظر في مسألة «فصل الدين عن الدولة». وفي ذلك دلالة واضحة على عقم النموذج الديموقراطي عن إنتاج نظام شامل يلبي الطموحات التي تتوخّاها الشعوب في تحقيق قدر واسع من السعادة والعدالة الاجتماعية بين طبقات المجتمع. وأن الساسة أنفسهم بدأوا يجدون في الدين خلاصًا ـ ولو من باب الدعاية الانتخابية ـ لتحقيق الاستقرار الاجتماعي المفقود في مجتمعاتهم التي تعجز حكوماتهم عن إيجاد حلول مؤثرة ومنتجة لما تعانيه من أمراض اجتماعية تتكثّر يومًا بعد يوم.

□ الفكر الإسلاميّ ليس لمجرّد الاستهلاك المحليّ

يعدّ الفكر الإسلامي اليوم ـ في ما يقدّمه من نظام شامل للحياة ـ وبخاصّة في شقّه الإمامي الذي نستقيه من أحاديث أهل البيت (ع) ـ النظام الذي تتطلّع إليه الشعوب. وهو الأمر الذي أجد من المهم التنبيه عليه في ختام هذا الحديث.

ومما يؤسف له أننا ـ نحن المسلمين ـ لا نقدّر قيمة ما نحمله من فكر وحضارة ومخزون فكري وديني متميّز. وهو الأمر الذي لا يدفع الكثير منّا ليكون في موقع المسؤولية في حمل هذا الفكر إلى الآخرين. بل يظلّ حبيس أحاديثنا الداخلية التي نظلّ نجترّ فيها همومنا ومواطن الخلل في هذا المجتمع أو ذاك، دون أن نعي حساسية الموقع والظرف الذي نعيش. لقد تعودنا أن يكون هذا الفكر الذي نحمل لمجرّد

الاستهلاك الكلامي في المجالس الداخلية، دون أن تستحثّنا الأحداث العالمية للتفكير عاليًا من أجل نشره بين الآخرين.

إننا في حال آمنّا بضرورة نشر هذا الفكر، لا يمكننا القيام بذلك من خلال عقد الدراسات أو المؤتمرات الفكرية فقط، فما لم يكن هذا الفكر واقعًا تمثّله مجتمعاتنا الإسلامية وتراعيه في جميع خطواتها، لن تكون المحاولات النظرية بديلاً مقنعًا للآخر بتميّز النظرة الإسلامية في مقاربتها للقضايا الحياتية المعاصرة.

إن فهم الإسلام من خلال مقارنته بالفلسفات المعاصرة ومن ثمّ التحرّك بروح هذا الفكر في جميع خطواتنا ـ أفرادًا وجماعات ـ من شأنه أن يساهم بصورة فاعلة في أن نعيش روحية الإسلام من خلال ما نعيشه من واقع. وهي خطوة إلى الأمام من شأنها أن تبشّر بهذا الفكر وتعطي الصورة الحضارية المشرقة عن ديننا الحنيف، وأن يكون ذلك تمهيدًا لظهور إمامنا المهدي (ع).

الفصل الثالث

المجتمع الإسلامي
بين دواعي التأخّر والتقدّم

ـ مشكلة تأخر المجتمع الإسلامي: الطبيعة ومنهجية المعالجة
ـ الاستعمار وأثره في انفصال المسلمين عن حضارتهم
ـ التأخر الحضاري وسبُل الخروج(*)

(*) محاضرة ألقيت شرق السعودية تحت عنوان: «لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟».

تأخّر المجتمع الإسلامي: الطبيعة ومنهجيّة المعالجة

● المشكلة في تأخّر واقع المجتمعات الإسلامية لا تكمن في ما تعتنقه من فكر وتؤمن به من نظام؛ بل على العكس من ذلك، فالسبيل للخروج من هذه المشكلة هو الأخذ بمبادئ الحضارة الإسلامية وقيمها ونظامها الشامل.

مع التقدّم الذي تشهده المجتمعات الإنسانية اليوم أصبح من اليسير عليها أن يتعرّف بعضها إلى الآخر وأن تأخذ كلُّ حضارة من الأخرى. ومع هذا النوع من التقارب أصبح من الأيسر عليها أن تستفيد الحضارات مما لدى بعضها. ولكنّ هذا لا يعني بحال أن يتقارب مستوى هذه المجتمعات من النواحي الحضارية والعلمية والتقنية والمدنية والثقافية والرفاهية الاجتماعية، ذلك أن لكلّ مجتمع وحضارة خصوصياتها التي تتميّز بها عن أغيارها من الحضارات والثقافات الأخرى.

وهي نقطة التفت إلى بحثها ومعالجتها بعض المفكرين العرب والمسلمين، وبخاصّة مع ما شهدته بلدان العالم الإسلامي من ويلات الاستعمار والاحتلال الأجنبي. فبفعل ذلكم الاحتلال البغيض للبلدان الإسلامية تعرّف المسلمون على منتجات الحضارة الغربية وما تتمتّع به من تقدّم علمي ومدني وما ينعم به مواطنوها ـ بسبب ذلك ـ من رفاهية

اجتماعية لا يعيشها المسلمون في مجتمعاتهم التي تعاني الجهل والتخلّف في شتى الجوانب؛ ما دفع بالكثير منهم إلى البحث والتساؤل والكتابة حول أسباب تأخّر المسلمين الحضاري وتقدّم غيرهم من المجتمعات الغربية.

وهذا النوع من المشكلات لا يمكن البحث فيه انطلاقًا من التحليل الذهني البحت والخروج بنتائج عقلية رياضية؛ ذلك أن طبيعة هذه المشكلة أنَّ لها واقعًا ميدانيًا، وهذا الواقع لم يكن نتيجة أحداث آنية نعيشها اليوم فقط، وإنما يرتبط بالماضي، فإذا أردنا دراسة المشكلة علينا أن نبدأ بدراسة الواقع التاريخي لها من حيث الرواسب والمخلّفات ذات التأثير في واقعنا المعاصر.

ومن المناسب أن نستعرض بعضًا من تلكم الدراسات التي تناولت هذه المسألة، وذلك انسجامًا مع المنهجية الحديثة في معالجة المشكلة، من خلال استعراض التجارب السابقة والإفادة منها والتعليق على بعضها إن كان ثمة تعليق.

ومن هذه التجارب:

1 ـ **لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم**، لشكيب أرسلان[1]. نشر أرسلان هذه الدراسة ردًّا على تساؤل ورده بهذا الخصوص من أحد

---

(1) شكيب بن حمود أرسلان (1868 ـ 1946م): من علماء وأدباء لبنان. درس في المدرسة الأمريكانية والسلطانية ودار الحكمة في لبنان. من تلاميذ الشيخ محمد عبده عندما كان بمصر. سكن دمشق، ثمّ برلين، وانتقل بعدها إلى جنيف ليقيم فيها 25 سنة. شغل منصب عضو في مجلس المبعوثان العثماني ورئيس المجمع العلمي العربي في سورية. انظر: **الأعلام**، مصدر سابق، ج3، ص173 ـ 175.

تلامذة الشيخ محمد رشيد رضا في مصر. وقد نشرها في مجلّة المنار التي كان يصدرها الشيخ رضا في ذلك الوقت. لتصدر في كتيبٍ مستقلّ لاحقًا. وتعدّ من أوائل الدراسات التي تناولت المشكلة، وذلك في مسارين، تناول في الأول منهما الخلفية التاريخية التي يشير فيها إلى أسباب تقدّم المسلمين الأوائل، لينتقل بعدها إلى أسباب التأخّر الذي بدأ يلحق بالمجتمعات الإسلامية، وصولاً إلى العصر الحاضر مقارنًا فيه بين المجتمعات الغربية ومجتمعات المسلمين، ومعدّدًا بعضَ الأسباب الاجتماعية التي يعاني منها المسلمون في عصرنا الراهن، من قبيل: الجهل، والفساد السياسي، واليأس، وعدم اعتزاز المسلمين بماضيهم المشرق، وضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين، وغير ذلك. من غير أن يغفل الإشارة إلى ما تمتلكه الحضارة الإسلامية من دواعي التقدّم وتفوقها في ذلك على الحضارة الغربية.

2 ـ **الدين والإسلام**، لمحمد الحسين آل كاشف الغطاء[1]. إن المكانة التي كان يتسنّمها الشيخ آل كاشف الغطاء باعتباره زعيمًا إسلاميًا لا

(1) الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (1294هـ ـ 1373هـ): من عائلة علمائية في النجف الأشرف. أصبح مرجعًا عامًّا للشيعة بعد وفاة أخيه الشيخ أحمد عام 1344هـ. وفي عام 1350هـ/ 1931م عقد المؤتمر الإسلامي العام في القدس الشريف، ائتمّ جميع أعضاء المؤتمر البالغ عددهم (150) عضوًا من شتّى الفرق الإسلامية بإمامة الشيخ كاشف الغطاء، وخلفهم نحو (25) ألفًا من أهالي فلسطين، وذلك ليلة المعراج 27 رجب (6 كانون الأول) في المسجد الأقصى. وكان لذلك أهمية كبيرة، حيث كان بذرة للاتحاد الإسلامي، ورمزًا للإخاء والتسامح الديني. يعدّ من أبرز الشخصيات الإسلامية المجدّدة في القرن العشرين. انظر: حسن الأمين، **مستدركات أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت، ط1، 1416هـ ـ 1996م، ج7، ص245. وجعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط1، 1430هـ ـ 2009م، ج1، ص191 ـ 213.

يقتصر حضوره على المستوى الشيعي فقط، مكّنته من معرفة الكثير من أسباب المشكلة وبعض حلولها. والكتاب يتناول الدين الإسلامي نظامًا قادرًا على إدارة المجتمع الإسلامي ومعالجة قضاياه الحياتية المعاصرة بشمولية تتلاءم والعصر الحاضر بصورة موجزة، إذ لم يتناول جميع المسائل بتفاصيل كثيرة.

3 ـ **كتابات الأستاذ مالك بن نبي[1] بصورة عامّة**: فقد عرف ببحثه عن (مشكلة الحضارة عند المسلمين) ـ التي قد يسميها في بعض كتاباته (مشكلة الثقافة عند المسلمين) ـ، ويعد كتابه: **(شروط النهضة)** من أهمّ هذه الكتب في مجال التعريف بمشكلة الحضارة الإسلامية. ذلك أنه قسّم عناصر المشكلة إلى ثلاثة، هي: الإنسان والتراب (إعمار الأرض) وعامل الوقت. كما أشار إلى ما تعانيه المجتمعات العربية من قابليتها للاستعمار من قبل الآخرين، إذ أشار إلى أن ما تعانيه المجتمعات الإسلامية من ويلات الاستعمار إنما يرجع في كثيرٍ منها إلى عوامل داخلية استغل وجودها الأعداء والدول المستعمِرة. وقد ترك مالك بن نبي ثروة فكرية كبيرة أحدث بها نقلة

---

(1) مالك بن نبي (1905م ـ 1973م): ولد بمدينة قسنطينة شرق الجزائر، وترعرع في أسرة إسلامية محافظة، فكان والده موظفًا بالقضاء الإسلامي حيث حُوِّل بحكم وظيفته إلى ولاية تبسة، حيث بدأ مالك بن نبي يتابع دراسته القرآنية والابتدائية بالمدرسة الفرنسية. سافر سنة 1930 إلى فرنسا فالتحق بمدرسة (اللاسلكي) للتخرج كمساعد مهندس، وقد انغمس هناك في الدراسة وفي الحياة الفكرية وبخاصّة ما يرتبط منها بالاستشراق، واختار الإقامة في فرنسا وتزوج من فرنسية ثم شرع يؤلف الكتب في قضايا العالم الإسلامي، فأصدر كتابه **الظاهرة القرآنية** في سنة 1946، ثم **شروط النهضة** سنة 1948 الذي طرح فيه مفهوم القابلية للاستعمار. و**وجهة العالم الإسلامي** سنة 1954. كان من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، وتولّى إدارة التعليم العالي بوزارة الثقافة والإرشاد القومي الجزائري. انظر: **الأعلام**، مصدر سابق، ج5، ص266.

في منهج الكتابة الإسلامية الحديثة، ووضع بها جسرًا يربط بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

4 ـ **المدرسة الإسلامية**، لمحمد باقر الصدر[1]: هذا الكتاب ـ على وجازته ـ هو مقارنة بين المذهب الإسلامي ومذهبي الرأسمالية والاشتراكية كمذهبين اقتصاديين، والديموقراطية والديكتاتورية كمذهبين سياسيين في الحكم والسلطة. وقد استطاع أن يشبع هذا الجانب من ناحية نظرية ويأتي بنتائج جيّدة وأن يطرح ـ بعد ذلك ـ نظريات مهمّة في هذا المجال.

5 ـ **سرّ تأخّر العرب والمسلمين**، لمحمد الغزالي[2]: يحاول الشيخ الغزالي في دراسته الموجزة هذه أن يربط أسباب التأخّر بواقع المرأة

---

(1) السيد محمد باقر الصدر (1353 ـ 1400هـ): رائد من رواد الحركة الإصلاحية في النجف الأشرف، فكان عضوًا في جماعة العلماء التي كانت تصدر مجلّة (الأضواء). كما إنه أول من أسس حزبًا إسلاميًا في العراق من الفقهاء، وهو حزب الدعوة. وأول من كتب في المذهب الاقتصادي وفقًا للرؤية الإسلامية الفقهية في كتابه القيّم (اقتصادنا). وضع أسس الدستور الإسلامي. وهو أول من وضع مشروعًا لتطوير شأن المرجعية الدينية، في ما سمّاه مشروع «المرجعية الرشيدة». وساهم في التعريف بالفلسفة الإسلامية مقارنةً بالفلسفات الغربية الحديثة في كتابه (فلسفتنا). اغتاله النظام البعثي في العراق سنة 1400هـ بسبب مواقفه الداعمة للثورة الإيرانية ووقوفه أمام نظام البعث. انظر: **مستدركات أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج11، ص259 ـ 261.

(2) محمد الغزالي أحمد السقا (1335هـ ـ 1416هـ)، عالم ومفكر إسلامي مصري. يعد أحد دعاة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، عرف عنه تجديده في الفكر الإسلامي وله في ذلك العديد من الإصدارات. من مؤلفاته: **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، عقيدة المسلم، فقه السيرة، كيف تفهم الإسلام؟، هموم داعية، سرّ تأخر العرب والمسلمين، خلق المسلم، معركة المصحف، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، الإسلام المفترى عليه، الإسلام والمناهج الاشتراكية، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، الإسلام والاستبداد السياسي، الإسلام والطاقات المعطلة، الاستعمار أحقاد وأطماع**، =

في المجتمع الإسلامي، وكذلك بواقع تأخّر الرجل ثقافيًا واقتصاديًا بسبب ابتعاده عن النظام الإسلامي. كما يشير فيه إلى أن من أسباب تأخّر العرب والمسلمين هو أخذهم بالعصبيات التي تسلّلت من الروح الجاهلية العربية وعدم انبثاق التشريعات في الدول الإسلامية من روحية التشريع الإسلامي. وكذلك ما تعانيه مجتمعات المسلمين مما سماه في كتابه: القصور في الحكم الذي أراد به الفساد السياسي.

6 ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، لأبي الحسن الندوي[1]:
كان الندوي يرأس حركة إسلامية في الهند، وبفعل ترسّخ الاستعمار البريطاني فيها لفترة طويلة من الزمن تكون المقاربة التي يعقدها الندوي وغيره من علماء الهند أقرب لمعرفة طبيعة الحضارة الغربية وواقعها ومدى تأثيرها على المشرق الإسلامي وعلى

= **في موكب الدعوة، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، حقيقة القومية العربية، مع الله، الحق المر، قذائف الحق، كفاح دين**. انظر: أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، دار المنارة، جدّة، ط1، 1418هـ/ 1998م، ج1، ص193 ـ 194.

(1) أبو الحسن علي بن عبد الحي الحسني الندوي (1914 ـ 1999م): من علماء الهند المسلمين. أسَّسَ مركزًا للتعليمات الإسلامية عام 1943م، ونظَّم فيها حلقاتِ درسٍ للقرآن الكريم والسنَّة النَّبويَّة. اختير عضوًا في المجلس الانتظامي أو الإداري لندوة العلماء عام 1948م، وعُيِّن نائبًا لمعتمد أو وكيل ندوة العلماء للشؤون التعليمية، واختير معتمدًا عام 1954م، ثم أمينًا عامًّا لندوة العلماء عام 1961م. كما أسَّسَ حركة رسالة الإنسانية عام 1951م. والمجمع الإسلامي العلمي في لكهنؤ عام 1959م. مضافاً إليه شارك في تأسيس هيئة التعليم الديني للولاية الشمالية (U.P.) عام 1960م، وفي تأسيس المجلس الاستشاري الإسلامي لعموم الهند عام 1964م، وتأسيس هيئة الأحوال الشخصية الإسلامية لعموم الهند عام 1972م. دعا إلى أوَّل ندوة عالمية عن الأدب الإسلامي في رحاب دارالعلوم لندوة العلماء عام 1981م. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص131 ـ 132.

المسلمين بعامّة. ويعد كتابه من الكتابات المؤسّسة في هذا الاتجاه، وبخاصّة أنه حاول دراسة تأثير الديانات الإلهية والبشرية على المجتمعات الإنسانية شرقية وغربية من الناحية التاريخية، ناقدًا الحال التي وصلت إليها المجتمعات الإسلامية، وكذلك بعض المظاهر الأخلاقية في المجتمعات الأوروبية، مستنتجًا أهمية الرجوع إلى تعاليم الإسلام الصافية وأنها تمثّل الخلاص الذي ينتظره العالم اليوم.

7 ـ **أخطاء المنهج الغربي الوافد**، لأنور الجندي[1] مضافاً إلى كتابات أخرى له في هذا المجال: تعدّ كتاباته من المساهمات الفكرية الحديثة في تعرّف واقع المشكلة في المجتمعات الإسلامية؛ إذ عالج فيها بعض المشكلات الموجودة لدينا المتأثِّرة بالاستعمار الغربي. وفي دراسته هذه تناول بعض ما وقعت فيه الدراسات الغربية من الأخطاء في دراستها لواقع المجتمعات الإسلامية والدين الإسلامي، مصحِّحًا كثيرًا منها، ومقسِّمًا لها إلى: أخطاء في

---

(1) أحمد أنور سيد أحمد الجندي (1917 ـ 2002م): بدأ الكتابة في مرحلة مبكرة فنشر في مجلة أبولو الأدبية التي كان يحررها أحمد زكي أبو شادي عام 1933م. وقد ساهم في وضع منهج إسلامي لمقدمات العلوم والمناهج، يكون زادًا لأبناء الحركة الإسلامية؛ فأخرج هذا المنهج في 10 أجزاء يتناول فيه بالبحث الجذور الأساس للفكر الإسلامي التي بناها القرآن الكريم والسنة المطهرة، وما واجهه من محاولات ترجمة الفكر اليوناني الفارسي والهندي، وكيف انبعثت حركة اليقظة الإسلامية في العصر الحديث من العالم الإسلامي نفسه فقاومت حركات الاحتلال والاستغلال والتغريب والغزو الفكري والثقافي، وكان للقائه بالشيخ حسن البنا أثر في إخراج هذه الموسوعة. حصل الجندي على جائزة الدولة التقديرية عام 1960م، وشارك في العديد من المؤتمرات الإسلامية التي عقدت بعواصم العالم الإسلامي في الرياض والرباط والجزائر ومكة المكرمة والخرطوم وجاكرتا. كما حاضر في عدد من الجامعات الإسلامية مثل جامعة الإمام محمد بن سعود، والمجمع اللغوي بالأردن. انظر: المصدر نفسه، ج3، ص19.

العقائد والدين والفلسفة، وأخطاء في التاريخ والحضارة، وأخطاء في اللغة والأدب والفن. وتعدّ دراسته من الدراسات الجيدة؛ وذلك انطلاقًا من تأثّر واقعنا الثقافي والعلمي بكثير من الأطروحات الغربية حول بعض المفاهيم الإسلامية التي لم يكن الغرب دقيقًا في وصفه أو تأريخه لها.

8 ـ **الإسلام كبديل**، لمراد هوفمان[1]: يعرض فيه لبعض الحلول لهذه المشلكة، ويمكن الاستفادة منه في معرفة بعض جوانبها. وبخاصّة أنه يحاول تعريف الآخرين بالإسلام الذي يرى هو أن الغرب لم يفهمه في هذه الجوانب بصورة جيّدة، وبخاصّة موضوعات حقوق الإنسان والمرأة والمشاركة السياسية والحرية الفكرية والعقدية. وفي سبيل التعريف بهذه المسائل يعقد العديد من المقارنات بين ما يقدّمه الفكر الإسلامي وما تعرضه الحضارة الغربية اليوم، ولذا يعدّ من المصادر الجيدة في هذا المجال.

9 ـ **وأخيرًا**، أشير إلى ندوة من الندوات الفكرية المستمرّة التي تعقدها إحدى المؤسسات الإسلامية الشيعية في بريطانيا، حيث تقوم هذه

---

(1) مراد ويلفريد هوفمان (1931م) (بالألمانية: (Murad Wilfried Hofmann): دبلوماسي ومؤلف ألماني كاثوليكي المولد أسلم عام 1980م. كان متميًا لشبيبة هتلر عندما كان في سن التاسعة من العمر ولكن إلى جانب ذلك كان متميًا إلى عصبة محظورة مناهضة للنازية في ذات الوقت. بدأ بدراسة القانون بعد حصوله على شهادة البكالوريا في ميونخ وحصل بعدها على الدكتوراه في القانون. عمل منذ الخمسينيات في سفارة ألمانيا الاتحادية في الجزائر وهذا جعله يشاهد عن قرب الثورة الجزائرية التي يبدو أنها أثارت اهتمامه الشديد ودفعته للتأمل. له العديد من الكتب التي تتناول مستقبل الإسلام في إطار الحضارة الغربية وأوروبا. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية: //:http ar.wikipedia.org، مادة هوفمان.

الندوة بدراسة أسباب تخلّف الشيعة في العالم ككل. ويشترك فيها مفكرون من الشيعة من مختلف أنحاء العالم. وهي ندوة أسبوعية، تستمرّ أعمالها يومًا كاملاً، من الصباح وحتى المساء. وقد كان لي شرف المشاركة في إحدى جلساتها مع نخبة من المشاركين من لبنان والعراق وأمريكا وإيران وكندا. وعَقْدُ مثل هذه الندوات يساهم في التعرّف الفعلي لواقع المسملين عمومًا، والشيعة بوجه خاص، وذلك بغرض تعرّف سبل الخروج مما تعانيه مجتمعاتنا من تأخّر حضاري وفكري واجتماعي وثقافي.

وما عرضناه من دراسات وندوات ونشرات تتفق جميعها على أن المشكلة في تأخّر واقع المجتمعات الإسلامية لا تكمن في ما تعتنقه من فكر وما تؤمن به من نظام؛ بل على العكس من ذلك؛ إذ إنها تتفق أيضًا على أن السبيل للخروج من هذه المشكلة هو الأخذ بمبادئ الحضارة الإسلامية وقيمها ونظامها الشامل. وما يعزّز هذه النظرة ما تشير إليه هذه الدراسات من التجربة التاريخية التي عاشتها الحضارة الإسلامية أيام ازدهارها وتفوّقها ونهوضها على المستوى الأممي والعالمي.

كما إن هذه الدراسات ـ من الجانب الآخر عند عقدها المقارنة بين النظام الإسلامي والأنظمة الحاكمة الأخرى ـ تشير إلى وجود مقوّمات حقيقية وواقعية للنهوض والتفوّق في النظام الإسلامي على الأنظمة الأخرى، وهو ما ركّزت عليه دراسات كلٍّ من: الشيخ كاشف الغطاء، والسيد الصدر، والأستاذ الجندي، والدكتور هوفمان.

الاستعمار وأثره في انفصال المسلمين عن حضارتهم

● عملية التغيير المقصودة في البلدان الإسلامية لم تكن تلكم التعديلات والتطويرات العمرانية أو المدنية أو العلمية فحسب، وإنما المقصود منها ـ في الأساس ـ عملية التغيير الذهني والسلوكي لدى أفراد هذه المجتمعات بما يمكّن المستعمِر من الاستفادة الأكبر من خيراتهم الاقتصادية والبشرية.

بعد الحرب العالمية الأولى ودخول الدول الاستعماريّة الغربيّة إلى البلاد الإسلاميّة وسيطرتهم على مقدّرات المسلمين حاولت هذه الدول تغيير العديد من المظاهر الاجتماعيّة والحياتيّة في بلداننا الإسلاميّة. ولم تكن هذه المحاولة إلا بدافع مقصود، ذلك أنهم يدركون أن هذه المجتمعات التي يستعمرونها كانت تشكّل في ما مضى وحدة اجتماعية وأيديولوجيا واحدة، وهي انتماؤهم للدين الإسلامي. وليس من المصلحة أن تبقى معزّزات هذه الوحدة قائمة، وإلا فإن ذلك يهدّد مصالحهم الاستعمارية. كما إنهم يدركون أن تغيير الذهنية والثقافة العامّة لهذه البلدان لا يمكن إحداثها بالفرض والقوّة. ولذلك بذل المستعمرون جهودًا علمية كبيرة لفهم واقع المجتمعات الإسلامية من خلال ما عرف حينها بحركة الاستشراق. فنشطت حركة الترجمة عن العربية، وظهرت

في مجتمعاتنا حركة تحقيق كتب التراث؛ وذلك بهدف التعرّف بدقّة إلى واقع هذه المجتمعات ودراستها دراسةً وافيةً.

ومن أمثلة هذه الجهود ما قامت به الحكومة الفرنسية قبل غزوها واحتلالها للأراضي المصرية؛ إذ قامت بدراسات ميدانية تفصيلية عن واقع المجتمع المصري تمكّنهم من التعرّف إليه بدقّة كبيرة. فصدر في هذا الاتجاه كتاب: (**وصف مصر**)، وهو كتاب كبير يقع في 20 مجلدًا، يحوي مجموع الملاحظات والبحوث التي كتبت وجمعت إبان الحملة الفرنسية على مصر عندما اصطحب نابليون بونابرت معه فريقًا من العلماء من كافة التخصصات ليسجلوا ملاحظاتهم. «وبعد عودة الفريق إلى فرنسا قام وزير الداخلية الفرنسية آنذاك جان انطوان شبتال وبالتحديد في 18 فبراير 1802 بتشكيل أعضاء فريق العلماء والملاحظين، إذ تشكلت اللجنة من ثمانية أعضاء قاموا بجمع كافة المواد العلمية الخاصة ونشرها بالحملة التي كانت عبارة عن 10 مجلدات للّوحات، منها 74 لوحة بالألوان، وأطلس خرائط، وأخيرًا 9 مجلدات للدراسات. وتسجل تلك المجلدات ــ سواء لجودة طباعتها أم لجمال رسومها (إذ تصل أكبرها إلى 1 م × 0,81 م) ــ كأحد الأعمال التاريخية، في الفترة من 1809 وحتى 1828م»[1].

ولهذا قد لا نستغرب عندما يؤرّخ بعضٌ أن حركة النهضة بدأت في العالم العربي من مصر، وبعد الحملة الفرنسية بالتحديد. إذ نقرأ لصقر أبو فخر قوله: «ظهر مصطلح (عصر النهضة) في العالم العربي في أواخر القرن التاسع عشر، ليشير إلى الحقبة الزمنية العاصفة التي أعقبت مرحلة

---

(1) انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية، مادة (وصف مصر).

الانحطاط التركي العثماني التي سيطرت على المنطقة العربية برمّتها طوال أربعة قرون متواصلة. ويكاد يجمع معظم المؤرخين على أن (عصر النهضة) هذا دشّن ظهوره بنزول قوات نابليون بونابرت على البرّ المصري في سنة 1798»[1]. ولكنّ أحمد الموصللي يشير إلى أن عصر النهضة يمكن تحديده بأكثر من ذلك، فيقول: «يحدّد العديد من المفكرين عوامل النهضة بعدة قضايا خارجية فرضت على العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، منها على سبيل المثال:

1 ـ الحملة الفرنسية على مصر (1798 ـ 1801م).

2 ـ البعثات العلمية إلى أوروبا، التي ابتدأ بها محمد علي باشا، ثم استقدام الخبراء والتقنيين الفرنسيين ابتداءً من العام 1820م.

3 ـ انتشار حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية في القرن التاسع عشر، فأنشأت جمعيات عديدة نشطت في ميادين الترجمة وتحديث اللغة العربية والإرساليات وإنشاء المدارس والجامعات»[2].

إن ما أحدثته الحملة الفرنسية من تغييرات جذرية في الواقع المصري كان له أثره وفعله في المنطقة العربية بعامّة، وذلك لمركزية مصر ومكانتها في المنطقة. وهذا التغيير الجذري الذي أحدثته هذه الحملة التي لم تستمرّ إلا لسنوات قليلة له دلالاته المهمّة.

---

(1) صقر أبو فخر، **الدين والدهماء والدم.. العرب واستعصاء الحداثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007م، ص 39.

(2) أحمد الموصللي، «**خطاب الإصلاح الديني**»، مجلة الاجتهاد، العددان 59 و60، ص156 ـ 157.

وما ينبغي الإشارة إليه في هذه النقطة أن عملية التغيير المقصودة في البلدان الإسلامية لم تكن تلكم التعديلات والتطويرات العمرانية أو المدنية أو العلمية فحسب، وإنما المقصود منها ـ في الأساس ـ عملية التغيير الذهني والسلوكي لدى أفراد هذه المجتمعات بما يمكّن المستعمِر من الاستفادة الأكبر من خيراتهم الاقتصادية والبشرية.

□ المستعمِر ومسارات التغيير الاجتماعيّ

إنّ عملية التغيير التي مارسها الغربيون في البلدان الإسلامية كانت تأخذ مسارين. الأول منهما: مسار الإنعاش الاقتصادي والثقافي والمدني والاجتماعي، والثاني: مسار الدعاية والترويج للثقافة الجديدة.

فلذلك تجدهم ينشئون المستشفيات والمدارس، ويعبّدون الطرق، ويربطون بين المدن والقرى والأرياف، ويقيمون برامج التحسين الزراعي، ويوجدون العديد من المؤسسات الرسمية ذات العلاقة بالتنظيم المدني والرسمي لتسهيل هذه الإجراءات. وهذه العملية تقوم ـ بدورها ـ بإنعاش البلد اقتصاديًا وتخلق العديد من فرص العمل، وهو ما يجعل هذه البلدان سوقًا اقتصاديّة جيّدة لمنتجاتهم أيضًا، فهم يربحون سوقًا اقتصادية جديدة تدرّ عليهم الكثير من الأرباح.

وعملية الإنعاش هذه تساهم في خدمة المسار الثاني أيضًا، وهو الدعاية والترويج للثقافة الجديدة، ذلك أن الإنسان مفطور على حبّ من يحسن إليه. فإذا رأى الجمهور هذه الخدمات الاجتماعية التي تسهّل عليهم أمورهم المعيشية سيتقبّلون تلكم الثقافة المصاحبة لها.

فهذه البلدان الإسلامية التي لم تألف هذا النوع من التقدّم والحداثة،

من الطبيعي أن يقتنع جمهورها ـ ولو بعد حين ـ بأن ما يراه من مظاهر لم يكن ليحدث لولا خلفية فكرية وتنظيم اجتماعي معيّن يطمح أبناء تلكم البلدان إلى أن يصلوا إليه. وكان من صميم ذلكم الترويج والدعاية التأكيد على فكرة: ضرورة فصل الدين عن واقع الحياة المعاصرة، وأن الدين لا علاقة له بمؤسسات الدولة وتنظيم الشؤون الاجتماعية والعلمية والاقتصادية[1].

يصف الدكتور لابيدس هذه الفترة بقوله: «مع حلول بداية القرن التاسع عشر، كانت أوروبا بائدة باحتلال مخيلات الشعوب المسلمة. فكان العثمانيون ـ مثلاً ـ شديدي التأثُّر والانبهار بما لدى الأوروبيين من كفاءة عسكرية وتكنولوجية، ومن أسلوب فني، ومن أخلاقيات قائمة على الحركية والنزعة الفردية. وجملة من المفاهيم السياسية ـ ولا سيما الوطنية ـ والقيم الأخلاقية الأوروبية بدأت تفعل فعلها في الكتل السكانية المسلمة. وهذه المفاعيل سرعان ما دشّنت حقبة جديدة في تاريخ الشعوب الإسلامية»[2].

□ التعليم العامّ ودوره في تكوين الثقافة العامّة للمجتمع

لإنجاح هذه الحملات الترويجية كان المستعمِر يستعين بما يملكه من الوسائل الإعلامية الحديثة المسموعة والمقروءة، إذ استطاع ـ من

---

(1) تصرّح الآيات القرآنية بعدم جواز خضوع المسلم لحكم غير الحكم الإسلامي، يقول تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء، الآية: 141]، وهي إشارة واضحة إلى شمولية الدين لمسائل النظام الذي يحتكم إليه المتدينون بالدين الإسلامي. (ف)

(2) **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج1، ص395.

خلالها ـ بثّ التوجّهات الفكرية المناهضة للدين وتذويب المسائل الدينية بين أفراد الأجيال الجديدة. وقد تمكّنت تلكم الدول من ذلك من خلال الطبقة التي كانت تمسك بالوسائل الإعلامية، وبخاصّة الصحف والمجلّات التي كانت حديثة الظهور في المنطقة، وكان المجتمع يتلقف ما تطرحه هذه الوسائل الإعلامية بشغف وتعطُّش لعدم وجود المنافس والبديل.

ولم تكتفِ تلكم الجهود بالإعلام، وإنما اتجهت إلى مناهج التعليم العامّ والعالي، إذ تمكّنت من تمرير أفكارها في المقرّرات الدراسية. فكانت تُكتَب وتصدر هذه المقرّرات تحت إشراف مباشر من الحكومات المستعمِرة. وقد ساهمت فعلاً في تكوين أجيال متعاقبة تحمل هذا الفكر تجاه الدين والإسلام.

لقد كان لمثل هذه الوسائل فاعليتها؛ لأن مجتمعاتنا لم تكن قد وصلت إلى هذا المستوى من الرقيّ والتقدّم العلمي. فغالبية الناس كانوا لا يزالون يتعلّمون في الكتاتيب، وما يتعلّمونه لا يتجاوز حفظ القرآن الكريم وتلاوته ومبادئ القراءة والكتابة، ليشق الإنسان بعد ذلك طريقه في التعلّم الذاتي. ولذلك فإن إنشاء المدارس واستحداث النظام التعليمي العامّ حفّز الكثير للالتحاق بهذا النمط من التعليم الحديث الذي كان يهدف الغرب من ورائه إلى خلق جيل جديد له ثقافته التي لا تتقاطع كثيرًا مع الموروث، وبخاصّة ما يرتبط بالحالة الدينية التي كانت ـ ولا تزال ـ جزءًا أساسًا من الهوية الاجتماعية للبلدان الإسلامية. وتنفيذًا لهذا التوجّه كانت مادّة التربية الدينية مادةً غير إلزامية ولا يتعلّق النجاح والرسوب بما يحقّقه الطالب من درجة فيها، وإنما كانت مادّة

هامشية جدًّا، فحتى معلّم المادّة نفسه لا يكون جادًّا في تعليمها في الأعم الأغلب[1].

لقد نجح الغرب المستعمِر في إبعاد المسلمين عن حضارتهم وثقافتهم الجامعة. وعندما يبتعد الجمهور عن حضارته وثقافته وهويته تكون الأنظمة التي يحتكمون إليها أشبه ما تكون بالأنظمة الملفّقة التي لا تجمعها وحدة موضوعية. وإذ ذاك يكون الوليد الاجتماعي مشوّهًا. ومما يؤسف عليه أن هذه المسألة مما لم يُلتَفَت إليها، ذلك أن المجتمعات الإسلامية نشأت فيها حركات التحرّر الوطني التي قاومت المحتلّ إلى أن حصلت جميع هذه الدول على الاستقلال. ولكنّها ظلّت إلى يومنا الحاضر واقعة تحت تأثير التوجّهات الفكرية التي زرعتها تلكم الدول.

وهي نقطة يقرّ بها لابيدس، إذ يقول: «في جلّ المناطق الإسلامية أبرز الحكمُ الاستعماري نخبًا جديدة. وتمّ انتزاع السلطة السياسية من أيدي نخب قديمة ونقلها إلى شريحة جديدة من الفئات المتعلّمة العسكرية أو البيروقراطية أو المالكة للأرض، وفي بعض البلدان، في جيل لاحق، إلى طبقة وسطى وطبقة دنيا صاعدة إلى الوسطى، ذات تعليم حديث من المثقفين والفنيين والعسكريين»[2].

---

(1) آثار هذه الحقبة الاستعمارية لا تزال باقية إلى الآن، فلا نزال نجد من يتحدّث عن التعليم الديني والمدني، فيقصد بالدراسة المدنية ما ليس له علاقة بالدين، وبالديني ما يرتبط بالشؤون العبادية والروحية. وهذا تقسيم لا أساس له، فالتعليم واحد، ولا فرق بيِّن لدرجة أن نجعل دراسة الشأن الديني قسيمًا لبقية المواد والحقول العلمية الأخرى. (ف)

(2) **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص754.

لقد نجحت هذه العملية التغريبية في أمرٍ مهمٍّ، وهو: ألَّا يكون التشريع في البلدان الإسلامية منبثقًا من الشريعة الإسلامية. ولذلك لو استعرضنا تاريخ التشريعات في العالم الإسلامي لوجدنا أن معظم الدساتير المدوّنة لتكون أساس الحكم والتشريع في تلكم البلدان مصدرها الأساس ليس الشريعة الإسلامية، بل يكون في الغالب أحد مصادر التشريع وإلى جانبه الدستور الفرنسي أو الروماني وما شابه، باستثناء المملكة العربية السعودية التي ينص نظام الحكم فيها على أن المصدر الوحيد للتشريع في البلاد هو الإسلام، وفي الآونة الأخيرة في إيران بعد قيام الثورة الإسلامية فيها. وإلا فإننا ـ إذا استثنينا هاتين الدولتين ـ لا نجد حضورًا للتشريع الإسلامي في هذه الدول إلا بالمقدار اليسير وهو ما يعرف بنظام الأحوال الشخصية المرتبط بأحكام الزواج والطلاق والمواريث. بل إن هذا المقدار الضيّق نجد بين الفينة والأخرى بعض المناداة لأن يكون نظامًا مدنيًّا خالصًا أيضًا، وما أخّر إلحاق نظام الأحوال الشخصية بالحالة المدنيّة ما لاقته هذه الدعوات من رفض من قبل شريحة اجتماعية كبيرة وواسعة.

□ المجتمعات الإسلاميّة ودورها في التقدّم أو التخلف

كما كان للدول الاستعمارية دور كبير في أن تبقى دولنا الإسلامية على ما هي عليه من التخلّف وأن تعمل ما استطاعت هذه الدول أن تبقى مجتمعاتنا منفصلة عن حضارتها وتكوينها الثقافي الأمّ والأساس، نتحمّل نحن ـ أيضًا ـ جزءًا كبيرًا من المسؤولية في عدم الأخذ بزمام المبادرة للتطوير والنهوض، ولعلّ من أهم مظاهر ذلك هو ما نراه اليوم من تخلّف علمي تعيشه هذه البلدان مقارنةً بما تعيشه البلدان الغربية من تقدّم

علمي كبير وواسع. ولذلك أسبابه ومبرّراته الواقعية، يمكن الإشارة إلى بعضٍ منها كالتالي:

1) المناخات العلميّة غير الملائمة

فعلى الرغم من وجود العديد من الجامعات في عالمنا الإسلامي إلا أن الكثير من الطلبة يرغب في مواصلة دراساته العليا في الجامعات الغربية المتقدّمة، إذ لا يجد ضالّته العلمية إلا هناك. ومضافاً إلى ذلك قد لا يجد هذا العالم ما يلاقيه من تقدير واحترام علميين في المجتمعات الإسلامية كما هي الحال في مجتمعات الغربيين التي تقدّر العلم والعلماء. وقد لا يلقى المكانة الاجتماعية والوظيفية التي ينالها هناك، ما يضطره لاحقًا إلى العودة من حيث أتى، ليبقى يخدم تلكم المجتمعات ويساعد على تطويرها وتقدّمها ويشارك بقية زملائه من العلماء في تعزيز تلكم الحال العلمية المتقدّمة.

وهذه الدول لا يسرّها ظهور منافسين لها، وبخاصّة في عالمنا الإسلامي. ولذلك ظهرت العديد من حوادث الاغتيال للعلماء والمخترعين كانت قد نفّذتها أجهزة الاستخبارات الغربية. وإذ بالأنظمة في عالِمنا الإسلامي تساعد وتعين تلكم الدول على هجرة العقول العلمية إليها وبقائها هناك.

2) الانتماء وفاعلية التقدّم

مسألة الانتماء الوطني والديني لدى الفرد المسلم عمومًا تعدّ ضعيفة وغير ذات فاعلية اجتماعية في الأعمّ الأغلب. ففي الوقت الذي نجد مظاهر الانتماء وحبّ الوطن ظاهرة لدى الآخرين من خلال ما نجده من مشروعات اجتماعية واسعة تتمثّل في تبرّعات ومشاريع وأوقاف علمية

يقوم بها أصحاب رؤوس الأموال في المجتمعات الغربية، لا نجد هذا حاضرًا في مجتمعاتنا الإسلامية. وهذا له دور كبير في تقدّم ورقيّ المجتمعات الإنسانية ورقيّها.

وهي حال تدعو إلى مزيدٍ من التأمّل والدراسة، ذلك أن المواطن الأمريكي الذي لم تصل سنوات تواجده في بلده إلى جيل أو ثلاثة ـ أو أكثر بقليل ـ يشعر بانتمائه العميق إلى الدولة الأمريكية، بينما المسلمون الذين تمتدّ جذورهم في أراضيهم وبلدانهم لعشرات ومئات السنين لا يشعرون بذات الانتماء وعمقه. فهي مفارقة مهمّة ولها مفاعيلها على المستوى العامّ لاحقًا.

يقول شكيب أرسلان حول هذه النقطة: «إننا نرى المسلمين اليوم قد محوا رسومَ الأوقاف والمؤسسات الخيرية التي تركها آباؤهم، فضلاً عن كونهم لا يتبرّعون بأموالهم الخاصّة. فهم في ذلك لا يجارون الأوروبيين في التبرُّع لأجل المشروعات العامّة. فكيف يطمع المسلمون في أن تكون لهم منزلة الأوروبيين في البسطة والقوّة والسلطان، وهم مقصِّرون عنهم بمراحل في الإيثار والتضحية؟ إن العمل لأجل السلطان في الأرض أشبه بالحرث في الأرض، فبقدر ما تشتغل فيها هي تعطيك، وإن قصّرت في العمل قصرت هي في الثمر. والمسلمون يريدون سلطانًا يشبه سلطان الأوروبيين بدون إيثار ولا بذل ولا فقدِ شيء من لذائذهم، وينسون أن الله تعالى يقول: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[1] [2].

---

(1) سورة البقرة: الآية 155.

(2) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟**، تحقيق: حسن السماحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط 1، 1425هـ/ 2004م، ص 30 ـ 31.

إن عدم وجود مبادرات كثيرة في هذا الاتجاه وأشباهه له دلالة كبيرة على عدم وجود انتماء فعلي وعميق لهذه البلاد ومجموعها العامّ. وهو بخلاف ما عليه الحال في المجتمعات الغربية التي تجد المشاريع الخيرية منتشرةً فيها انتشارًا واسعًا وبتمويل ـ في الغالب ـ من أصحاب رؤوس الأموال، وليس كما هي الحال في مجتمعاتنا التي تنهض العديد من المشاريع الخيرية فيها على التبرّعات اليسيرة التي يقوم بها أبناء البلدة أو المدينة من ذوي الدخل المحدود، وهو يظلّ في العموم دخل محدود جدًّا، وبسببه تكون العديد من المشاريع عرضةً للإخفاق والتوقُّف[1].

إن وجود شعور عميق بالانتماء يساهم بصورة فاعلة في تطوّر المجتمع ونهضته، وبدون هذا النوع من الشعور غالبًا ما يوجد نوعٌ من الفراغ والعلاقة المرتبكة بالمكان والمجموع العامّ الذي ينتسب إليه هذا الفرد أو ذاك. ولذلك نجد الطالب الذي ينتسب إلى المدرسة فيمرّ بالمرحلة الابتدائية فالمتوسّطة لولا الخوف من العقاب البدني والإخفاق الدراسي لا تراه راغبًا في التعلُّم وبلوغ المراتب العلمية وامتلاك المهارات المهنية ليكون فردًا ناجحًا وله دور في الترقّي بالمجتمع الذي ينتمي إليه.

---

(1) هذا لا يعني انعدام هذه الحال في مجتمعاتنا؛ إذ نجد نماذج خيّرة تتكفّل بإنشاء مشاريع خيرية واسعة. وأذكر هنا مثالاً عايشته عن قرب، وهو بناء كلية الفقه في النجف الأشرف التي درستُ ودرّستُ فيها لسنوات. فمن المصادفات في تلكم الفترة أن تاجرًا محسنًا هو (حسين الشاكري) صاحب مصنع النجمة ـ حينها ـ حضر إلى النجف الأشرف متسائلاً إن كان بإمكانه المساهمة في أحد المشاريع الدينية، وقد كانت جمعية منتدى النشر تنوي إنشاء كلية الفقه في ذلك الوقت، فأخبروه بذلك. فإذا به يبادر فورًا ويتكفّل بجميع تكاليف الإنشاء. ولم يكتفِ بذلك، إذ ساهم في بناء مكتبة أمير المؤمنين العامّة التي أنشأها الشيخ عبد الحسين الأميني (ره) صاحب موسوعة الغدير، إذ تعدّ من أهم=

وعندما يصل ذلكم الطالب إلى المرحلة الثانوية ويتوقّع بعد تخرّجه أن يحصل على وظيفة يستطيع أن يلبي براتبها الشهري القليل احتياجاته الضرورية، نراه يقبل بوضعه الوظيفي هذا، ولن يجد نفسه مضطرًّا إلى أن يصل إلى مستوًى أعلى.

والأمر لا يقف عند هذا المستوى، إذ أنقل هنا بعض ما عايشته أثناء تواجدي في النجف الأشرف. ذلك أننا عندما ننظر إلى الفقهاء والمجتهدين الموجودين في النجف الأشرف، نجد فيهم العربي والأعجمي (غير العربي)، وربما نجد المجتهدين ممن وصل إلى مستوى الفقاهة والإفتاء من غير العرب أكثر. وهي ظاهرة بيِّنة هناك. وهذه الظاهرة لها ما يبرّرها، ذلك أن طالب العلم العربي ـ مقارنةً بغير العربي ـ يتّصف بالكسل والقبول بالمستوى العلمي الذي يكفيه لاحقًا للرجوع إلى بلدته والقيام بدور عالم الدين التقليدي هناك، من إمامة الصلاة وبيان الأحكام الشرعية والوكالة الشرعية لقبض الحقوق ومسائل النكاح والطلاق وحلّ بعض الخلافات الاجتماعية وما شابه. وهذا الدور لا يتطلّب منه في العادة إلا الحضور لبضع سنوات في ما يعرف في العرف العلمائي بمرحلة السطوح فقط. وهذا ما لا يقبل به غير العربي، الذي يواصل دراساته العليا ليصل في ما بعد إلى مرحلة الاجتهاد والإفتاء.

إن القبول بالمستوى الوظيفي المتدنّي من شأنه أن يؤمّن للفرد قوت يومه هو وعياله، ولكنّه ليس من شأنه أن يرقى بهذا الفرد وبمجتمعه إلى

= المكتبات العامّة في النجف حينها. ومما أتذكّره أيضًا أن حسين الشاكري كان يقوم بنفسه ـ بدلاً من رعايته لمصنعه وارتباطاته العملية ـ بجمع المخطوطات والمصوّرات والكتب النادرة ويحضرها شخصيًّا إهداءً إلى مكتبة أمير المؤمنين. (ف)

مراتب ودرجات أعلى. والاكتفاء بالدور العلمائي التقليدي من شأنه ـ أيضًا ـ أن يلبي الحاجة الاجتماعية الضرورية؛ ولكنه لا يلبي الطموح العلمي الذي يرقى بالمجموع العام. إن مجتمعاتنا ـ لتنهض ـ بحاجة إلى كفاءات علمية واقتصادية ووظيفية عالية، وعلينا أن نلقيَ على عاتقنا هذا النوع من الواجب تجاه مجتمعنا، فالكلّ مسؤول عمّا يستطيع أن يؤديه من دور وفاعلية في المجموع الذي ينتمي إليه.

إننا إذا أردنا أن نسترجع عزّتنا وكرامتنا وأن نكون أمة متحضّرة لها وزنها ومكانتها بين الأمم وتؤدي واجباتها ولها حضورها على المستوى العالمي، علينا أن نتغلّب على هذا الكسل، وإلا سنظلّ أمةً متخلّفة وفي آخر الركب الحضاري والأممي. وما يعزّز من الهمّة والفاعلية هو تعزيز روح الانتماء التي نفتقدها بصورة عامّة.

3) دوائر المعارف ورصد التجربة الحضارية

ما نعاني منه من تأخّر علميّ وحضاريّ لا يتوافق والثقل الذي كانت تتسنّمه الحضارة الإسلامية، وهو المستوى الذي بلغته بما وصلت إليه من مستوى علمي متقدّم. ذلك أننا نملك ثروة فكرية ضخمة في شتى المجالات. لعلّ من أبرزها المساهمات الإسلامية في المجال الفقهي والتشريعي. ولكنّ هذه الثروة الفكرية تبقى ـ في معظمها ـ ضمن الدائرة الإسلامية الضيّقة ولا يعرفها إلا الخاصّة من المتخصصين في الفقه الإسلامي. وبجانب هذا التراث الفقهي يوجد العديد من المساهمات الفكرية والعلمية والفنية.

وللتعريف بهذه الجوانب تلجأ الدول اليوم إلى ما يعرف بدوائر المعارف. ذلك أن من مظاهر التقدُّم الحديثة التي استحدثتها الدول

المتقدّمة: رصد تجربتها الحضارية في ما ساهمت وتساهم فيه من المجالات العلمية في مختلف الحقول، وذلك من خلال مؤسسات ثقافية وظيفتها الأساس رصد جميع العلوم والمعارف والكتابة حولها، وذلك في ما يعرف بدائرة المعارف. ومن أمثلتها دائرة المعارف البريطانية التي تعدّ أوسع وأشهر دائرة معارف على المستوى العالمي، إذ تتكون من 32 مجلّدًا من المجلّدات الكبيرة، وهي تعريف وتسجيل للمعرفة الإنسانية حول شتّى الموضوعات الثقافية والاقتصادية والعسكرية والسياسية والصحية والجغرافية والتاريخية وغيرها، تصدرها المؤسسة الموكلة بها كل سنتين[1].

وغالبًا ما يتولّى إصدار هذا النوع من الإصدارات العلمية جهات رسمية تقوم على تمويلها الدولة. ومن أمثلة هذه الموسوعات أو دوائر المعارف: دائرة المعارف البريطانية ـ كما أشرنا إليها أعلاه ـ والأمريكية والفرنسية وغيرها. ومما يؤسف عليه أن العالم الإسلامي لا يمتلك أي دائرة معارف تعرِّف بالحضارة الإسلامية ومنجزاتها ورجالاتها. ولو أرادت الأمة الإسلامية التعريف بما تمتلكه من حضارة فلا يوجد لديها ما

(1) **الموسوعة البريطانية (Encyclopedia Britannica)**: تعد من أقدم الموسوعات المطبوعة باللغة الإنكليزية التي ما تزال تواصل صدورها بصورة دورية. صدرت لأول مرة بين عامي 1768 و1771م في مدينة أدنبرة الأسكتلندية، وانتقلت بعدها إلى مدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية بدءًا من العام 1901م. وفي عام (1933)، أصبحت أول موسوعة تطبق أسلوب التحديث المستديم الذي يتطلب إعادة طباعتها بشكل منقّح ودائم، وتقوم بتحديث مقالاتها دوريًّا بحسب برنامج محدد. وظلّت تصدر بشكل دوري حتى العام 2006م. إذ تعدّ آخر طبعة ورقية من هذه الموسوعة. إذ قرّرت إدارة المؤسسة وقف طباعتها والاكتفاء بالنسخة الإلكترونية بدءًا من العام 2012م، وذلك للتكاليف الباهظة ومنافسة الموسوعات الإلكترونية لها.

تعرض به منجزاتها العلمية والحضارية والثقافية موثقة في دائرة معرفية خاصّة بها[1].

والآخرون عندما يحاولون معرفة حضارتنا وما يعرضه الفكر الإسلامي لن يجدوا ما يرشدهم إلى منجزات هذه الحضارة وإسهاماتها العلمية في المجالات المتعدّدة. ونحن لا نستطيع أن نثبت وجودنا بين هذه الحضارات والأمم ما لم تكن هذه المساهمات حاضرةً بيّنة للعيان.

وفي هذا الخصوص لا ننكر بعض الجهود التي بدأت بالظهور مؤخّرًا في الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ إذ بدأ هناك مشروعٌ جادٌّ لإظهار دائرة معارف إسلامية لأول مرّة باللغة الفارسية يعمل القائمون عليها أن تصدر أولاً بالفارسية ثمّ باللغة العربية، إذ صدر منها إلى الآن أربعة مجلّدات، ترجم منها المجلّد الأول[2]. وثمة مشروعٌ آخر مماثل في تركيا تشرف عليه مؤسسة (وقف الديانة التركي). ومثل هذه الجهود لها دورها في تغيير نظرة الآخرين إلى المجتمعات الإسلامية، وكذلك نظرة المسلمين إلى واقعهم الحالي.

---

(1) مما يؤسف عليه أن تصدر دائرة معارف إسلامية من قبل المستشرقين يعرّفون فيها بالإسلام وفق رؤيتهم الخاصّة، وألا تبادر الدول الإسلامية بإصدار موازٍ يُعرَض فيه الإسلام من قبل أبنائه ومنتسبيه. ودائرة المعارف الإسلامية موسوعة أكاديمية تعنى بما يتّصل بالحضارة الإسلامية، سواء من الناحية الدينية أو الثقافية أو العلمية أو الأدبية أو السياسية أو الجغرافية على امتداد العصور، بما في ذلك العصر السابق للإسلام في 43 مجلّدًا. وقد أُصدرت على طبعتين، الأولى بين 1913 و 1938، والثانية ما بين 1954 و 2005، ويتم إصدارها من قبل شركة بريل الهولندية. وقد ظهرت بأكثر من لغة، عُرِّب ونُقِّح 15 جزءًا منها وصدرت في مصر في الستينيات وأعيد طبعها بالشارقة عام 1998م.

(2) صدر من الموسوعة باللغة الفارسية إلى هذا العام 2012م 19 جزءًا، ترجم منها إلى اللغة العربية ثمانية أجزاء وباللغة الإنجليزية ثلاثة أجزاء.

كما لا تفوتنا الإشارة إلى بعض الجهود التي بادر بها بعض مراجع الدين الشيعة في هذا المجال، كما هي الحال مع السيد محمد رضا الگلبايگاني (ره)[1] الذي تولّى الإشراف على مشروع علمي مهمّ، وهو (**معجم الفقه الجعفري**)، فوجود مثل هذا النوع من المعاجم الحديثة يساهم بدرجة كبيرة في التعريف بالفقه الجعفري والمساهمة الإسلامية المهمّة في التشريع والقانون. وقد أنهوا منه جزءًا كبيرًا باللغتين الفارسية والعربية. ونشرًا لهذا النوع من الجهود المتميّزة كنتُ قد تقدّمتُ باقتراح إلى الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في لندن أن يسعوا إلى التعاون مع هذه الجهود ليقوموا بترجمته إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية. وقد استجابوا لهذا الطلب، وذلك لما يقدرونه من حساسية الظرف الذي تعيشه الأمة الإسلامية اليوم.

وثمة مشروع مشابه يشرف عليه السيد علي الخامنئي ـ حفظه الله ـ، وهو دائرة معارف الفقه الجعفري، إذ بدأت الخطوة الأولى مع وضع معجم خاص للموسوعة الفقهية (**جواهر الكلام**) للشيخ محمد حسن الجواهري (ره) الذي يعدّ أوسع كتاب مطبوع في الفقه الإسلامي بعامّة، وقد قطعوا شوطًا كبيرًا في هذا

(1) محمّد رضا بن محمّد باقر الگلبايگاني (1316 ـ 1414هـ): من مدينة گلبايگان في إيران. تلمذ على الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي والسيّد محمّد حسن الخونساري في مدينة قم المقدّسة. عُرِف مرجعًا للتقليد بعد وفاة السيد حسين البروجردي (ره)، واتسع نطاق تقليده في إيران وخارجها بعد رحيل السيد الخوئي (ره). من مؤلفاته: **بلغة الطالب في شرح المكاسب**، **كتاب الشهادات**، **رسالة في المحرّمات في النسب**، **رسالة في عدم تحريف القرآن**، وغيرها. انظر: **مستدركات أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج7، ص246 ـ 247.

المجال؛ إذ استطاعوا تحويل أكثر من 30 مجلّدًا إلى مواد ذلك المعجم[1].

(1) يوجد بعض الجهود الفردية السابقة لإصدار موسوعات علمية باللغة العربية. فقد أصدر بطرس البستاني أول دائرة معارف باللغة العربية هي: «**دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**» سنة 1900م، كما أصدر محمد فريد وجدي **دائرة معارف القرن العشرين** سنة 1971م، وأصدر حسن الأمين **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية** سنة 1973م. وهي من الخطوات الرائدة في هذا المجال، إلا أنها لا تلبي الطموح؛ لأنها تظلّ جهودًا فردية وما ورد فيها من مواد علمية لا يعدو أن يكون تجميعًا ونقلاً عن مصادر ولم يُكتب لهذه الموسوعات من قبل متخصّصين في المجال العلمي الذي تنتمي إليه هذه المادّة أو تلك. وما دام الأمر كذلك، يظلّ العمل ناقصًا للاحترافية والمهنية المطلوبة في مثل هذه الأعمال. (ف)

التأخّر الحضاري وسُبُل الخروج

● نحن نتحمّل جزءًا من المسؤولية عن إعطاء الصورة المشرقة عن التشريع الإسلامي. فإننا متى ما نجحنا في إعطاء المرأة حقوقها كاملةً وتمكّنت من إبراز دورها في المجتمع سيكون ذلك عاملاً مساعدًا أن يتفهّم الغرب الصورة الواقعية لمثل هذه الأحكام الخاصّة بالمرأة.

أنزل الله تعالى دينه وشريعته الإسلامية ليخرج بها الناس من ظلمات الجهل والظلم اللذين يعاني الإنسان من وطأتهما إلى نور العلم والعدل. وما يحقّق لمجتمعاتنا الإسلامية هذه الغاية أن تتحوّل النصوص الدينية إلى دساتير معاصرة تستند في موادّها وقوانينها إلى الشريعة الإسلامية مصدرًا أساسًا للتشريع يحتكم ويتحاكم المواطنون وِفْقَه. ذلك أن الرجوع إلى النظام الإسلامي من شأنه أن يساهم بصورة فاعلة في تقدّم هذه المجتمعات وتطوّرها؛ إذ سيكون ـ حينها ـ منبثقًا من المجتمع ومتطابقًا والثقافة العامّة السائدة. ومضافاً إلى ذلك، يمثّل الإسلام منظومة فكرية واحدة لها خصوصياتها وقيمها التي تتوحّد حولها مجموعة من الدول تعدّ ـ سياسيًّا ـ أوسع مجموعة دولية بعد هيئة الأمم المتحدة من حيث العدد. وتَوَحُّد هذه الدول في منظومة فكرية وأيديولوجية واحدة من شأنه أن يشكّل قوة إقليمية ودولية يهابها الجميع، ما يعزّز

جانبها ويشكّل ـ لاحقًا ـ حالاً من الرفاه والقوّة الاجتماعيَّين التي تنعكس إيجابًا على مواطني هذه الدول وأفرادها.

وفضلاً عن هذا، يوجد من الدراسات المقارنة ما يثبت تفوّق النظام الإسلامي على بقية الأنظمة الأخرى من الناحية التشريعية وتوافقه والطبيعة الإنسانية التي تسعى إلى إشباع الحالة المادية والروحية أيضًا، وهو ما لا تكفله الأنظمة الأخرى. وفي هذا الجانب علينا أن نخطو خطوات عملية في أن تكون الشريعة الإسلامية اليوم هي مصدر التشريع الأول، ولأن يكون بالشكل الذي يمهّد لكونه النظام العامّ لحياة المسلمين ولرفاهية العيش لديهم.

وهذا لا يتأتى إلا بعدما يؤمن المسلمون أن الدين الإسلامي يمثّل نظامًا شاملاً للحياة، وعلينا أن نعمل سويًّا لئلَّا يكون ديننا الإسلامي منحصرًا في أداء الصلاة والصوم والزكاة والخمس فحسب، بل يجب أن يكون نظامًا شاملاً لجميع جوانب الحياة الإنسانية. وما لم نقم بذلك فإننا في عداد المقصّرين في أدائنا لفروض الدين، وهو أمر نحاسب عليه يوم القيامة كما لو ترك المسلم الصلاة أو الصوم تمامًا. يقول تعالى واصفًا المؤمنين الملتزمين تطبيق تعاليم الدين: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾[1]. فكما إن من صفات المؤمنين الملتزمين تطبيق الشريعة فيؤدون ما عليهم من فروض الصلاة والزكاة، عليهم كذلك أن يسعوا إلى تطبيق الظروف التي تمكّن المسلم من أدائه لبقية الفروض، وتهيئتها، من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونحن هنا نتحدّث عن كلّ فرد وما يمتلك من إمكانيات.

---

(1) سورة الحج: الآية 41.

والأمر ـ من المفترض ـ ألّا يقف عند هذه الحدود؛ إذ تقع على الأمة الإسلامية مسؤولية هداية الناس بأجمعهم إلى ما يمتلكون من نظام يحقق للجميع الرفاهية والكرامة والحرية والعدالة الاجتماعية. يقول الشيخ الغزالي حول هذه الفكرة: «إن الأمة الإسلامية لها شأن آخر، ذلك أنها تحمل رسالة عالمية تشمل الزمان كله والمكان كله... فالمسلمون مكلّفون بهداية الفكر الإنساني، والقلب الإنساني، والواقع الإنساني في كل موقع من دنيا الناس، وهل يستطيع ذلك جاهل بقضايا الفكر والقلب والواقع؟ وهل ينجح في ذلك غافل عن سنن الله في الأنفس والآفاق، محجوب عن الأسرار والقوى التي أودعها الله بين يديه ومن خلفه؟ إن عالمية الرسالة تكلّف أمتنا كثيرًا كثيرًا»[1].

◻ حقوق المرأة في التشريع الإسلامي

وفي مسألة التشريع الإسلامي، قد نجد بعض الانتقادات التي تنال من موقعية هذا التشريع في عالم اليوم، وما يتطلّبه ذلك من مراعاة حقوق الإنسان، بما في ذلك حقوق المرأة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وهي نقطة جديرة بالبحث والدراسة في التشريع الإسلامي اليوم.

ذلك أن ما يفرضه الإسلام على المرأة من وجوب الستر لم يكن يومًا عائقًا أمام المرأة من أن تمارس حقوقها كاملةً وحريتها الفكرية أو الاجتماعية أو الإنسانية. ونحن أمام تجارب ناجحة للمرأة المسلمة التي

---

(1) محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، دار نهضة مصر، القاهرة، ط7، 2005م، ص 78.

تمارس حريتها كاملةً مع التزامها بالحجاب الشرعي، كما هي الحال اليوم في المجتمعات الإسلامية؛ إذ تمارس المرأة حقّ الانتخاب والترشّح وإدارة المؤسسات والمشاريع وتشارك الرجل في بناء المجتمع دون فارق في المستوى وحجم المسؤوليات.

وما يدعو المجتمع الغربي اليوم للانتقاد حول هذه المسألة تلكم الصورة القاتمة التي تصلهم عن وضع المرأة في البلدان الإسلامية. ذلك أننا نتحمّل جزءًا من المسؤولية أيضًا بهذا الخصوص. فإننا متى ما نجحنا في إعطاء المرأة حقوقها كاملةً، وتمكّنت من إبراز دورها في المجتمع سيكون ذلك عاملاً مساعدًا لأن يتفهّم الغرب الصورة الواقعية لمثل هذه الأحكام الخاصّة بالمرأة. وإن كنّا لا ننفي بعض التعمّد في تشويه الصورة عن المجتمع الإسلامي من قبل الآخرين، ولكن يجب ألا نغفل مسؤوليتنا أيضًا في هذا المجال؛ إذ إن التعريف بالذات هو مسؤولية ملقاة علينا قبل الآخرين، وعلينا أن نتحمل ـ أمّةً وأفرادًا ـ هذه المسؤولية تجاه ديننا ومعتقدنا والحاضر الذي نعيشه ويحاسبنا الله عليه يوم نلقاه.

□ المساهمة الإسلاميّة الحضارية في الجانب التقني

وبموازاة الاهتمام بالجانب التشريعي، لا تخفى أهمية رعاية جانب التقنية الحديثة؛ ذلك أن الحضارة الإسلامية اليوم تعيش صراعًا عنيفًا مع الغرب، ولا يمكن مواجهة هذا الصراع بالطرق العسكرية التقليدية، وإنما يكمن ذلك في التمكّن من الوسائل الحديثة والتقدّم فيها. وبدون الوصول إلى هذه التقنيات والعلوم لا يمكن مواجهة هذا النوع من الصراع الحضاري الذي نعيشه اليوم. ومما يذكر لبعض الدول أنها بدأت

خطوات مهمّة في هذا المجال، كما هي الحال مع: ماليزيا وأندونيسيا وباكستان وإيران وغيرها من الدول الإسلامية. ويجب أن تَشِيعَ مثل هذه العدوى الحضارية بين بلدان العالم الإسلامي لنكون بمستوى التحدي والمواجهة.

الفصل الرابع

الإسلام ومتطلّبات العصر

- مفتتح
- التشريعات بين الإلهيّة والبشريّة
- التشريع الإسلامي بين الثابت والمتغيّر
- الإسلام والتحدّي الحضاري في عصر المعلومات(*)

(*) محاضرة ألقيت في الأسبوع الثاني من رمضان 1413هـ/ مارس 1993م بالقطيف شرق السعودية.

مـفـتـتـح

الحديث عن وفاء الإسلام بمتطلّبات العصر من نوع الإثارات الحديثة التي ظهرت في الأجواء السياسية حول واقع التشريع الإسلامي. وبخاصّة مع ظهور حركات الصحوة الإسلامية التي دعت إلى نهوض مجتمعاتنا الإسلامية بواجباتها وتطبيق أسس الشريعة في الحياة المعاصرة. وذلك من خلال ما دعت إليه من الموازنة بين التشريع الإسلامي ومقتضيات عصرنا الراهن. ولأن ظهور هذه الحركات كان ردّة فعل تجاه ما كانت الدول الاستعمارية تحاول فرضه من ثقافة وأنظمة وأنماط حياة تتعارض في كثير من تفاصيلها مع أسس الشريعة الإسلامية، أثيرت مثل هذه المسألة، وبخاصّة أن الواقع الغربي ـ في تجربته السابقة مع الديانة المسيحية ـ لم يكن بتلكم الإيجابية والمرونة في تقبل أنماط الحياة الحديثة. وإذ ذاك ظهرت الكثير من الدعوات المناهضة لتطبيق الشريعة والتأكيد على أن الإسلام مجرّد أخلاقيات وُضِعَت لتنظيم جوانب من سلوك الفرد، ولا علاقة للدين بتنظيم حياة الإنسان العامّة بما يشمل تلكم الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وتأثُّرًا بهذه الدعاوى وأمثالها، ظهرت في البلاد الإسلامية حركات اجتماعية وفكرية تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وإلى أن الدين الإسلامي حينما صدع به رسول الله محمد (ص) كان يتناسب والوقت

الذي ظهر فيه وقد استنفد أغراضه، فلا يستطيع الآن أن يلبي متطلّبات العصر. وفي مقابلها، ظهرت دعوات مضادّة تحاول إثبات قدرة التشريع الإسلامي على الوفاء بهذه المتطلّبات، وإنتاج نظام ودستور حديث، فيه من المرونة والقابلية على التنفيذ بما يتجاوز تلكم الأنظمة الحديثة من حيث السعة وقابلية التطبيق والنموّ والتطوّر.

وما بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ محاولة رجوت منها بيان هذه المسألة، وذلك في ثلاثة عناوين رئيسة، استعرضتُ في الأول منها نبذة موجزة عن التشريعات في المجتمعات البشرية من حيث التعريف والتاريخ. لأنتقل منها إلى بيان طبيعة التشريع الإسلامي الذي قسّمت أحكامه إلى: ثوابت ومتغيّرات، وضرورية واجتهادية، وأولية وثانوية. لأختم الحديث عن قدرة التشريع الإسلامي على الوفاء بمتطلبات العصر الحاضر؛ وذلك باستعراض بعض الأمثلة الحية التي نعيشها في حياتنا اليومية، مستخلصًا منها بعض التوصيات التي وجدتُ أهمية التنبيه عليها من أجل النهوض بواقع الدرس الشرعي الإسلامي المعاصر.

التشريعات بين الإلهيّة والبشريّة

- التشريع في مجتمعاته البدائية لم يكن سوى مجموعة من التقاليد والأعراف، تتمكّن من أفراد القبيلة بفعل التربية والإلزام الاجتماعي.
- يخبرنا القرآن بما قام به اليهود والنصارى من تحريف للشريعتين اليهودية والنصرانية، ولذا لا يمكننا الجزم بطبيعة تغيّر الشرائع الإلهية ونموّها؛ لأننا لا نملك إلا تفصيلات قليلة لا تعطينا صورة واضحة عن تلكم التشريعات بالمقارنة مع طبيعة الشريعة الإسلامية.

قبل الحديث عن منطقة التشريع في الدين الإسلامي، من المهم التمهيد لذلك باستعراض موجز لنشوء التشريعات في المجتمعات البشرية، من حالتها البدائية التي كانت على شكل مجموعة من الأعراف والتقاليد الاجتماعية إلى أن وصلت إلى وضعها الحالي.

□ التشريع معنًى وقيمة

التشريع لغةً:

«يقال: شَرَعَ يَشْرَعُ بمعنى جعل أو وضع أو سنّ الأحكام لتنظيم حياة الناس. واسم الفاعل منه (شارع)، والمصدر (شَرْع)، وكذلك اسم

المصدر، والفرق بينهما هو الفرق بين العمل ونتيجته، فعملية جعل الحكم يقال لها (شَرْع) بمعنى المصدر، والنتيجة المجعولة ـ وهي الحكم ـ يقال لها (شَرْع) أيضًا ولكن بمعنى اسم المصدر.

وترادف كلمة (شرع) بمعنى اسم المصدر كلمة (شريعة)، فالأحكام المجعولة كما يقال لها شرع يقال لها شريعة أيضًا. وترادف هاتين الكلمتين ـ أعني (شرع) و(شريعة) ـ كلمة (شِرْعة). وقد ورد استعمال كلمة (شَرَعَ) في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[1]. وجاء استعمال كلمة (شريعة) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾[2]. واستعملت كلمة (شِرْعة) في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3].

وكما نرى، هي مستعملة في المعاني المذكورة لها في أعلاه.

وفي التاريخ [الإسلامي] المبكر لاستعمال كلمة (شرع) وكلمة (شريعة) كان يرادف بها كلمة (فقه)؛ ذلك أن كلمتي (شرع) و(شريعة) كانتا تطلقان ـ وحتى الآن ـ على الأحكام الإسلامية عامة، أي بما يشمل أحكام العقيدة وأحكام النظام، وأحكام السلوك النظري (الفكري)، وأحكام السلوك العملي (البدني)... ومثلهما كلمة (فقه) فهي ـ الأخرى ـ كانت تطلق على النوعين المذكورين من الأحكام، إلّا أنه كان يفرّق بينهما بالتقييد بالوصف، فيقال لأحكام العقيدة (الفقه الأكبر) ولأحكام النظام (الفقه الأصغر).

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة الجاثية: الآية 18.

(3) سورة المائدة: الآية 48.

جاء في (**الموسوعة العربية الميسّرة** ـ مادة: فقه): «فقه ـ لغة ـ الفهم، وأطلق اصطلاحًا أولاً على علم الشريعة أصولًا وفروعًا، ثم خصص بعلم الفروع»[1].

ثم عندما تمايزت العلوم الإسلامية في أُخريات القرن الثاني الهجري وأُوليات القرن الثالث الهجري، استقلت أحكام النظام واستأثرت وحدها باسم (الفقه)، وسميت أحكام العقيدة (علم التوحيد) و(علم الكلام) و(الإلهيات) وغيرها.

بينما بقي اسم الشرع واسم الشريعة يطلقان على النوعين من الأحكام: أحكام العقيدة وأحكام النظام.

ولغويًا - أيضًا ـ يقال: (شَرَّعَ) بتضعيف عين الفعل (شَرَعَ)، وذلك للمبالغة. ومصدره (تشريع)، وكذلك اسم المصدر منه، والفرق بينهما هو الفرق بين (شَرْع) المصدر و(شَرْع) اسم المصدر.

فالتشريع ـ لغة ـ يرادف الشَّرْع والشَّرِيعة والشِّرْعَة.

ولكنه في الاصطلاح العلمي القائم الآن يطلق على (الفقه) و(القانون)، أي الأحكام الفقهية الشرعية والأحكام القانونية الوضعية. ومن هنا، جاء في بعض الموسوعات العربية أن كلمة تشريع (Legislation) تعني استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. ويطلق ـ أيضًا ـ على وضع القوانين، فيراد به وضع القواعد القانونية بوساطة السلطة المختصة في الدولة.

---

(1) محمد شفيق غربال (إشراف)، **الموسوعة العربية الميسّرة**، دار الشعب، القاهرة، صورة عن طبعة سنة 1965م، ج2، ص1304 ـ 1305.

وهذا التعريف ـ كما تراه ـ هو للتشريع بمعنى المصدر، وإذا أريد منه اسم المصدر يطلق على الأحكام العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية وهي أحكام الفقه، والقواعد القانونية الموضوعة من قبل السلطة التشريعية في الدولة التي تعرف بها الأحكام المنظمة لحياة الأفراد في معاملاتهم»[1].

□ التشريع والقيمة الحضارية

وما نقصده بالتشريع ـ هنا ـ ذلك النظام الذي يوضع لتنظيم حياة الإنسان في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما يرتبط بهذه المجالات الثلاثة. وهذا المعنى هو ما يتردد في كليات الحقوق والقانون والدراسات السياسية والإدارية. وهو ينقسم إلى تشريع ديني وتشريع مدني، فمن أمثلة التشريعات الإلهية: «التشريع الإسلامي»، ومن أمثلة التشريعات المدنية: «التشريع الروماني» و«التشريع الفرنسي» و«التشريع الأمريكي». كما إنه يرد بتعبيرات أخرى مرادفة، مثل: الدستور، الأنظمة، القانون.

«ومن أهم ما يصنع الحضارة اليوم ويعطي للأمة وجهها الحضاري، ويخصها بحضورها المتميز بين الأمم هو الفكر التشريعي (الفقهي أو القانوني).

فالأمة التي لديها نتاج فكري تشريعي، فَبْرَكَتْهُ في قواعد حوّلته إلى علم = (الفكر المنظم)، ثم قَوْلَبَتْهُ في مواد قانونية نقلته بواسطتها إلى نظام = (الفكر المقنن)، هي أمة متحضرة، لها مركزها الخاص بين الأمم

(1) انظر **تاريخ التشريع الإسلامي**، مصدر سابق، ص 17 ـ 20.

المتمدنة؛ ذلك أن تحويل الفكر الخام إلى فكر منظم ثم إلى فكر مقنّن، عمل يعرب عن سمو في التفكير ونضج في أدواته من ذهنيات وخلفيات ثقافية»[1].

□ نبذة تاريخيّة موجزة عن التشريعات

التشريعات ـ كما أشرنا أعلاه ـ تنقسم إلى: تشريعات إلهية (دينية)، وتشريعات بشرية (مدنية = قوانين مدنية). ولكلٍّ منهما تاريخه المغاير. وقد نشأ هذان النوعان من التشريعات نظرًا إلى حاجة الإنسان إلى تنظيم حياته الاجتماعية، بدءًا من تلكم المجتمعاتِ البدائية وليس انتهاءً بما وصلت إليه اليوم من مجتمعات متحضّرة.

ذلك أن المجتمعات البشرية تنقسم إلى مجتمعات بدائية ومتحضّرة. وتعد البدائية منهما أقدم المجتمعات من حيث الوجود والتشكُّل، وهي لا تزال موجودة، وبخاصّة في بعض المناطق الإفريقية. وفي هذه المجتمعات يؤمّن أفرادها حاجياتهم اليومية عبر ما يقومون به من تبادل للمنافع والخدمات والمصالح في ما بينهم.

ولأن هذه المجتمعات تعدّ من أقدم التشكُّلات الاجتماعية، فقد بدأت العلاقات بين أفرادها بطبيعتها البدائية البسيطة والساذجة، إلى أن بدأت غرائز الإنسان الشريرة بالظهور مع تطوّر هذه التجمّعات؛ فبدأ الإنسان بالاعتداء على حقوق أخيه الإنسان طمعًا في المزيد بسبب نزعة حب التملّك والاستيلاء التي بدأت تتوسّع وتنمو مع تقادم التجربة

---

(1) عبد الهادي الفضلي، **رأي في السياسة**، دار الرافدين، بيروت، ط1، 1431هـ/ 2010م، ص 46 ـ 47.

الاجتماعية. وهي الحال التي يرافقها الكثير من الطبائع الإنسانية الشريرة، كالكذب والاحتيال والتآمر. وإذ ذاك لا بدّ لهذه التجمّعات من قانون يحمي الجميع ويحقّق قدرًا كبيرًا من العدالة الاجتماعية للجميع دون مايز بينهم. ولذلك فإن وجود نظام حاكم للجميع هو ضرورة وحاجة اقتضتها الطبيعة الإنسانية التي لا يمكن ضبطها دون قانون تشريعي ملزِم.

وهذا التشريع ـ في تلكم المجتمعات البدائية ـ لم يكن سوى مجموعة من التقاليد والأعراف، بحيث يتربّى الأبناء على أهمية الانضباط وفقها، وإلا فإنهم ينبذون من قبل بقية أفراد المجتمع. وهي حال نجدها حاضرة اليوم في المجتمعات القبلية التي يخضع أفرادها إلى مجموعة من الأعراف والتقاليد تتمكّن من أفرادها بفعل التربية والإلزام الاجتماعي دون أن تكون مدوّنة على شكل نظام داخلي أو دستور مكتوب ومتواضع عليه.

وما ذكرناه من تأريخ مدني يشير إليه ـ موجزًا ـ أنطون سعادة، إذ يوضح بأن «التشريع كان يستند ـ في البدء ـ إلى السحر والعرافة، ومعهما العادة التي هي أول القوانين. فيكفي لدى الشعوب الفطرية أن تعلن سابقةً أو وحيًا من عالم الأرواح تُعزَى إلى بعض الأجداد المشهورين لسنّ قانون جديد. ومن أهم قوانين الجماعات الأولية [البدائية]: ما مشى عليه الأجداد. فالأجداد مقدسون، بل هم آلهة [في بعض المعتقدات]، وكل ما كان جيّدًا لهم يجب أن يكون جيدًا للأبناء»[1].

---

(1) أنطون سعادة، نشوء الأمم، مطابع فتى العرب، دمشق، ط2، 1951م، ص 100.

ومع تطوّر الحياة البشرية وتوسّعها، أصبح لدى الإنسان شعور بأهمية وجود سلطة مركزية حاكمة تلتزم بضبط هذه التجمّعات ضمن قانون يحفظ للجميع حقوقه ومصالحه ويؤمّن لهم الحياة الكريمة. وأن يكون هذا النظام مدوّنًا ليلزم السلطة كذلك بتطبيقه.

وقد كانت بداية تدوين الأنظمة والتشريعات صورة لما كان متعارفًا عليه من تقاليد وأعراف إنسانية مشتركة. وهي الحال التي مهّدت لأن توجد قواعد محدّدة توضع عن طريقها ووفقها مواد القانون والدستور ومفرداتها. ومع تقادم التجربة بدأت هذه المبادئ والقواعد القانونية تُدرَس من قبل بعض المفكرين في المجتمع، فتحوّلت بشكل أو بآخر إلى علم، له مختصوه وباحثوه، وهم القانونيون والمشرّعون. وقد تطوّرت حركة التشريع بصورة واسعة في ما تعيشه الدول الديموقراطية اليوم من حالة تشريعية يقوم بها مختصّون وبجانبهم تلكم الطبقة السياسية التي تُنتخَب في ما يعرف بالبرلمانات أو السلطات التشريعية التي تساهم في تطوير مواد الدستور الذي تنتظم شؤون الدولة وفقه.

□ التشريعات الإلهية بين التحريف والصون

هذا في ما يتعلّق بتاريخ التشريع المدني الذي يقابل التشريع الإلهي. إذ يختلف هذا الأخير عنه بأنه تشريع يستمدّ وجوده وشرعيته من الله سبحانه وتعالى. فالأديان التي يبلغها الأنبياء (ع) إلى أقوامهم منشؤها الوحي الإلهي الذي صدر عنه مجموعة من الشرائع، بدءًا من شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى (ع)، وبجانبها كانت الشريعة الخاتمة وهي الشريعة الإسلامية. وقد تعرّضت الشرائع الأولى للتحريف والتغيير من قبل أتباع هذه الديانات، وهو ما يخبرنا به القرآن بخصوص ما قام به

اليهود والنصارى من تحريف للشريعتين اليهودية والنصرانية. ولذا لا يمكننا الجزم بطبيعة تغيّر هذه الشرائع ونموّها؛ لأننا لا نملك تفصيلات كثيرة حولها إلا ما ذكره القرآن عنها، وهي تفاصيل قليلة لا تعطينا صورة واضحة عن تلكم التشريعات مقارنةً مع طبيعة الشريعة الإسلامية.

التشريع الإسلامي بين الثابت والمتغيّر

- العقيدة التي يؤمن بها المتديّن تجاه الخالق ومجريات الأحداث الكونية من حوله إنما هي في مقابل ما قد يؤمن به الإنسان من خرافات وأساطير لا تستند إلى أساس عقلي ووجداني يتناسب والفطرة الإنسانية السليمة. إنها تحرير للعقل البشري من الخرافة والأسطورة التي قد تتسلّل إلى المجتمعات البشرية في حال ظلّت هذه المجتمعات دونما ديانة إلهية تعتنقها.

استكمالاً للحديث عن التشريع بنوعيه: المدني والإلهي، نستعرض في فصلنا هذا شرحًا موجزًا لطبيعة التشريع الإسلامي ومنطقة التشريع المتغيّرة والمرنة فيه، ليكون ذلك مدخلاً للحديث عن قدرة الإسلام بالوفاء بمتطلّبات العصر التشريعية.

□ الإسلام بين الإيمان والعمل وأخلاقيات العلاقة

الإسلام منظومة فكرية تشريعية لا تقتصر على الجانب الفكري الإيماني، وإنما تتعدّى ذلك إلى الفاعلية الاجتماعية بما تشتمل عليه من أنظمة وأحكام وما بينهما من أخلاقيات تحكم طبيعة العلاقة بين الإنسان ومحيطه الاجتماعي والحيوي. ولنقف مع كلٍّ من هذه المكوّنات للدين الإسلامي:

أ) العقيدة الإسلامية وتحرير العقل البشري

العقيدة الإسلامية هي ما تعرف بأصول الدين التي أساسها التوحيد، وما يتفرّع عنه من: العدل والنبوة والإمامة والمعاد.

والإنسان المسلم ينطلق في تطبيقه لتعاليم الدين مما ترسّخ في وجدانه من إيمان بالله تعالى وما يستتبع ذلك من الإيمان بالنبي محمد (ص) وما ينتظره يوم القيامة الذي يحاسب فيه المرء على أفعاله إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ. وهذه العقيدة التي يؤمن بها المتديّن تجاه الخالق ومجريات الأحداث الكونية من حوله، إنما هي في مقابل ما قد يؤمن به الإنسان من خرافات وأساطير لا تستند إلى أساس عقلي ووجداني يتناسب والفطرة الإنسانية السليمة. إنها ـ بعبارة أخرى ـ تحرير للعقل البشري من الخرافة والأسطورة التي قد تتسلّل إلى المجتمعات البشرية في حال ظلّت هذه المجتمعات دونما دين تتعبّد به أو ديانة إلهية تعتنقها؛ فإنها ـ في حال لم تصلها الرسالات الإلهية ـ ستختلق لها إلهًا تعبده وشعائر وافتراضات خرافية حول مبدأ الكون ونهايته، لا أساس واقعيًا لها.

وهي نقطة يذكرها عبد المجيد عمر النجار، إذ يقول: «يحرّر الإيمان بالله العقل من موروث الخرافات والأساطير التي توجّه العقل إلى تفسيرات وتعليلات لا تمتّ بصلة إلى المعطيات الواقعية، فيقع نتيجةً لذلك في الخطأ. وذلك هو شأن آل فرعون الذين فسّروا ما أصابهم من السيئات بخرافة التطيُّر فنسبوها إلى شؤم موسى (ع) ومن معه عليهم، ولو كانوا مؤمنين بالله لنسبوا ذلك إلى أسبابه الحقيقية التي تخضع لسنن الله في الكون، تلك السنن التي من بينها العلاقة اللازمة بين أفعال

الإنسان وتصرّفاته وبين ما يصيبه من سيئات أو حسنات. وذلك المعنى هو الذي صوّره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1] [2].

كما إن للعقيدة دورًا مهمًّا في ربط الإنسان بخالقه وموجده وتأسيس العلاقة الصحيحة بينهما. فالإنسان لا يزال يحتاج إلى تلكم العلاقة الروحية بينه وبين الله تعالى الذي يستشعر وجوده في كل ذرّة من ذرات هذا الكون الفسيح والعجيب والمتقن. وبخاصّة في حال رافق هذه العقيدة تلكم العبادة المستدامة التي يمارسها العبد تجاه خالقه، إذ تمثّل هذه العبادة حلقة التواصل اليومية بين الله تعالى وعباده. يعبّر فيها المسلم عن تذلُّلِهِ وخضوعه لله تعالى، وهي الحال التي تساهم بصورة غير مباشرة في إشباع الحالة الروحية التي تشكّل جانبًا مهمًّا من الطبيعة الإنسانية، وما لم يشبعها الإنسان بصورة صحيحة ومستقيمة لن يتمكّن هذا الإنسان من تأسيس أي نوع من الاستقرار الفردي أو الاجتماعي؛ ذلك أن تراكم التجربة الاجتماعية الإنسانية يتولّد معها بروز حالات من التشويه والتلوّث للنفس الإنسانية بتلكم الشوائب التي تبعد الإنسان عن فطرته السليمة والصافية. وما لم يغذِّ هذا الإنسان روحه الإنسانية بهذا النوع من العلاقة العبادية الخاضعة لله تعالى، فإن ذلك يزيد من حالات التأزّم وعدم الاستقرار النفسي.

---

(1) سورة الأعراف: الآيتان 130 ـ 131.

(2) عبد المجيد عمر النجّار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م، ص 188.

ب) العبادات الشرعية صلة بين الخالق والمخلوق

العبادات هي الأعمال المشروطة بأن يؤتى بها تقرُّبًا إلى الله تعالى. ومن أمثلتها: الصلاة، والصوم، والحجّ، والزكاة، والصدقات، والأدعية، والزيارات، وغيرها.

قد أشرنا أعلاه إلى ما تمثّله العبادة من دور في تحقيق قدر كبير من الاستقرار النفسي والاجتماعي لدى الإنسان. وهذا ما نستوضحه من قوله تعالى: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾[1]؛ إذ إن إقامة الصلاة ـ كما تشير الآية الكريمة ـ تساهم في التخفيف من انتشار الفحشاء ومنكرات الأفعال. وهي حال يمكن تحقّقها عندما يؤدي المسلمون هذه الفريضة العظيمة مستشعرين عظمة العبادة التي يؤدونها بكل خضوع وتذلل. فهذه الحال العبادية تساهم في استشعار المؤمن لعبوديته وحاجته إلى الله ولعظمة الخالق الذي يقف بين يديه أثناء تأديته للصلاة. ذلك أن الهدف الأساس من العبادة هو السموّ بالروح الإنسانية وتوكيد العلاقة بالله تعالى.

ج) المعاملات وتجسير العلاقة الصحيحة

بجانب العبادات، يدرس الفقهاء ما يُعرف في الأوساط الفقهية بالمعاملات. وهذه المعاملات تقسّم ـ بدءًا من كتاب **الشرائع** للمحقّق الحلي ووصولاً إلى كتاب **العروة الوثقى** للسيد كاظم اليزدي ـ إلى ثلاثة أقسام، هي:

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 45.

أ ـ **العقود**، وهي: الأحكام الفقهية التي لا يمكن إجراؤها دون تواجد طرفين، وذلك مثل عقد النكاح الذي لا يتحقّق دون وجود الطرفين معًا (الزوج والزوجة)، ومثله عقد البيع الذي يجري بين البائع والمشتري، وكذلك عقد الإجارة الذي يتحقّق بوجود المؤجِّر والمستأجر، وهكذا. وهي ما تعرف بالعقود أيضًا في العرف القانوني.

ب ـ **الإيقاعات**، وهي: الأحكام الفقهية التي يمكن لطرف واحد إيقاعها وتنفيذها ولو كان الحكم يتعلّق بأكثر من طرف، وذلك مثل الطلاق الذي يمكن للزوج أن يقوم به تجاه زوجته، ولو كانت غير راضية. ومنها: النذر واليمين.

ج ـ **الأحكام**، وهي ما تشمل الحدود والتعزيرات والمواريث والديات وبقية الأحكام الفقهية التي لا تندرج في القسمين السابقين.

وما يسميه الفقهاء بقسم المعاملات هو ما يراد به التشريع في الدساتير والقوانين المدنية. فأحكام العقود والإيقاعات والأحكام هي التشريعات المشتركة بين الإلهية والمدنية، وهي ما يُعنى به الغربيون في دراساتهم حول الفقه الإسلامي. والتشريعات المدنية كما تغطي قوانين تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكل دولة، فكذلك الفقه الإسلامي في معاملاته يشمل تنظيم هذه العلاقات.

التشريع ـ بقسميه الإلهي والمدني ـ علاج ووقاية، فالأنظمة وتفاصيلها المتعدّدة هي علاج لما قد يحصل من تجاوزات من قبل المخالفين لها. ووقاية لما يتوقّع من تجاوزات أو تعارض بين هذه الأنظمة. وما يحقّق العلاج الواقعي والوقاية الصحيحة هو بالتالي يحقّق

العدالة الاجتماعية للجميع. وهو ما تهدف إليه التشريعات، سواءً المدنية منها أو الإلهية، إذ تسعى هذه التشريعات جميعًا إلى أن يأخذ كل فردٍ حقه كاملاً دون أن يعتدي على حقوق الآخرين.

د) الأخلاق ودورها في توجيه السلوك الإنساني

وبجانب الأقسام الثلاثة (العقيدة والعبادات والمعاملات) يحتوي الدين الإسلامي على الكثير من التعاليم الأخلاقية، وهي التعاليم التي تهتم بتوجيه السلوك الإنساني نحو المعاملة الحسنة التي تعزّز من وحدة المجتمع الإنساني وترجع بالإنسان إلى تلكم الحالة الفطرية السلمية المُحِبّة للخير والمتمتعة بصفاء النفس.

وما يعزّزه الدين من خُلُق عند الإنسان لا تتمكّن بقية التشريعات المدنية من فرضه في حالتها العمّة؛ لأنها لا تملك تلكم الصفة التي يملكها الدين في فرض هذا النوع من الالتزامات الأخلاقية الذاتية. فالإنسان المتديّن الذي يؤمن بالإسلام كلاًّ متكاملاً يدرك أن من بين عناوين الصدق (الواجب عليه دينيًا التزامه) هو الصدق مع النفس في تطبيق الشريعة، وإلا ستكون مخالفته للشرع وكذبًا مع النفس، وهو أمر محرّم يعاقب عليه يوم القيامة. وهذا ما يسمّى بالوازع الذاتي في الالتزام بالأحكام والأنظمة. وهو أمرٌ لا يتحقّق مع التشريعات المدنية.

إن الدين باحتوائه على هذه الأقسام الأربعة إنما يهدف إلى تنظيم السلوك الإنساني وتوجيهه نحو كل ما هو مصلحة للفرد وللمجموع في آنٍ واحد. وهو أمر يؤمن به جميع المتديّنين؛ وذلك للثقة والإيمان العميق من قبل المؤمن تجاه الخالق جلّ وعلا. إذ يؤمن جميع المسلمين بأن الله سبحانه وتعالى يريد بهذه التشريعات عدم تفويت أي نوع من

المصلحة على الإنسان، وفي الوقت نفسه يريد تجنيبه المزيد من المفاسد والمضار التي لا يدرك الإنسان ـ بسبب قصر نظره ـ مواطنها وتداعياتها الناتجة عن بعض أفعاله وتصرّفاته اليومية، سواءً الفردية أو الجماعية.

□ الدين الإسلامي بين الثابت والمتغيّر

مكوّنات الدين الإسلامي من العقيدة والعبادات والمعاملات والأخلاق تحتوي على العديد من التفصيلات والتفريعات. وهذه التفصيلات، بعضها ما هو ثابت لا يتبدّل بتبدّل الظروف والأزمنة، وبعضها متغيّر يخضع لتبدُّلات الظروف الموضوعية التي قد تتغيّر فيتغيّر معها الحكم لتغير الموضوع.

كما إنّ هذه التفصيلات بعضها ما هو متفق عليه بين جميع المسلمين، فلا خلاف فيه، ويعدّ من ضروريات الدين. ومنها ما هو مختلف فيه. فالإيمان بوجود الله ووحدانيته وأنه متّصف بجميع صفات الكمال، وأنه بعث نبينا محمدًا (ص) بالشريعة الإسلامية، وأن ثمة يومًا يحاسب فيه الناس، فيدخل بعضهم النار وآخرون الجنة، كل هذه أمور يتّفق عليها المسلمون. وذلك بخلاف بعض التفصيلات التاريخية حول النبي محمد (ص)، أو أنه يوجد يومٌ اسمه الرجعة يسبق يوم الحساب، فهذه من التفصيلات التي لا يتفق عليها المسلمون، ولكلٍّ منهم دليله، فيؤمن كلٌّ بما أوصله إليه الدليل حولها.

وهو أمر ينطبق على الأحكام التشريعية أيضًا، فيوجد ما هو متفق عليه ويعدّ من ضروريات التشريع الإسلامي، ويوجد ما هو مختلف فيه. فوجوب الصلاة والصوم والحج من ضروريات الفقه الإسلامي، وكذلك عدد الصلوات، وتحديد شهر الصوم بأنه شهر رمضان، وأن الحج يكون

في مكّة المكرّمة، كل ذلك من الضروريات الفقهية. وفي مقابل هذه الضروريات المتفق عليها ثمة ما يعرف بالمسائل الاجتهادية التي يقصد بها تلكم المسائل التي يتوصّل الفقيه إليها نتيجة إعماله لقدرته الاجتهادية، وما يتوصّل إليه قد يلتقي مع بعض الفقهاء، وقد يختلف فيه مع فقهاء آخرين.

ومضافاً إلى ذلك، يوجد ما يعرف في الفقه الإسلامي بـ(الأحكام الأولية) و(الأحكام الثانوية). ويراد بالأولى تلك الأحكام التي يجب أو يحرم على الإنسان تطبيقها في الوضع الاعتيادي، في ما يراد من الأحكام الثانوية تلك الأحكام التي يفتي بها الفقيه نظرًا لطروء بعض الظروف التي تحول بين المكلّف وبين تطبيقها. ومثالاً على ذلك: شرب الماء المتنجس، فالحكم الأولي له هو الحرمة؛ ولكن في حال طروء ظرف استثنائي معيّن، كأن يكون المكلّف في وضع لا يستطيع الحصول على الماء إلا ذلكم الماء المتنجّس، وفي حال لم يشربه يتعرّض لضررٍ مّا؛ ففي هذه الحال يتبدّل الحكم إلى الجواز. وحكم الجواز هنا هو الحكم الثانوي الذي يفتي به الفقيه في حال الضرورة والظروف الاستثنائية.

وكمثال آخر على ذلك ما كان يفتي به الفقهاء من حرمة التمثيل بجسد المؤمن. وهو ما يعني عدم جواز العبث بجسده بما يشمل ما نشهده اليوم في عالم الطب من عمليات التشريح بغرض اكتشاف طبيعة الجرائم (إذا كان الميّت ضحية ارتكاب جريمة)، أو دراسة الحال المرضية الخاصّة، أو إجراء المزيد من البحوث الطبية. ولكنّ الفقهاء اليوم يفتون بجواز التشريح لهذه الأغراض وما شابهها، وهذا الحكم بالجواز إنما هو حكم ثانوي يجري في مثل هذه الحالات الاستثنائية، ولا يجوز ذلك لمجرّد العبث بالجسد البشري.

◻ الاختلاف في المسائل الاجتهادية

المسائل الفقهية التشريعية المتفق عليها بين المسلمين تعدّ من المسائل العامّة في الفقه، ولكنّ معظم تفاصيل المسائل الفقهية تعدّ مسائل اجتهادية لكل فقيه من فقهاء المسلمين رأيه الاجتهادي فيها. وقد نجد تعدُّدًا وافتراقًا واسعًا بين الآراء الفقهية في المسألة الواحدة، وهذا غالبًا ما يكون لأسباب علمية بحتة، وقد يكون لأسباب موضوعية خاصّة بظروف الفقيه والبيئة المحيطة.

فمن الأسباب العلمية: طبيعة فهم الفقيه للدليل الذي يستند عليه في بيان الحكم الشرعي؛ ذلك أن الفقيه لا يعطي رأيًا في الموضوع إلا بعد أن يطبّق مجموعة من القواعد التي تتنوّع إلى: قواعد لغوية وأصولية وفقهية، وهي تمثّل الأدوات الرئيسة التي يستعملها الفقيه في تحليل الدليل الخاص بالمسألة موضوع البحث محاولاً إصابة الحكم الواقعي لتلكم المسألة. ولذلك فإن الفقيه الذي يحاول الوصول إلى حكم فقهي حول طهارة أهل الكتاب أو نجاستهم ـ مثلاً ـ يستعرض الآيات القرآنية والأحاديث الواردة حول هذه المسألة. فإن كانت الأدلة متّفِقة ـ من حيث الدلالة ـ على مضمون واحد، فإنه يفتي بقناعة تامّة بالحكم الذي تتفق جميع هذه النصوص عليه. وفي حال تعارضت، فإنه يحاول الوصول إلى الرأي الذي يرى صوابيته من خلال تطبيق تلك القواعد التي يستعين بها في تحليل هذه النصوص للخروج بالنتيجة التي يطمئن إليها، ومن ثمّ إعطاء الرأي في هذه المسألة نتيجةً لإعمال هذه القواعد وتطبيقها على النصوص التي بين يديه في المسألة.

والفقهاء لا يتفقون في تحليل هذه النصوص، فلكلٍّ ترجيحاته

العلمية التي يستند عليها في إعطاء النتيجة التي اطمأنّ إليها. وسبب هذا الاختلاف إنما صدر عن أسباب علمية بحتة.

والاختلاف قد لا يكون لعوامله العلمية فحسب، وإنما تتدخّل الأسباب الموضوعية في اختلاف الآراء في المسألة الواحدة. ذلك أن التشريع الإسلامي عبارة عن مجموعة من الأحكام، وهذه الأحكام تُطبَّق على موضوعاتها التي تصدق عليها. فعندما يكون ثمة حكم بحرمة شرب الماء المتنجس، فالحكم هنا هو: الحرمة، والموضوع الذي يتناوله هذا الحكم هو ذلك الماء المتنجس، ففي حال ثبت تنجُّس الماء، فيحرم شربه. وفي حال ثبتت طهارته، فعندها لا وجود لذلكم الموضوع، ولا حاجة لتطبيق الحكم على موضوع لم يتحقّق بعد.

ونظرًا إلى تطوّر الحياة الاجتماعية التي نعيشها اليوم، فإن كثيرًا من الموضوعات التي كانت تتناولها النصوص الشرعية أيام صدورها قد تبدّل بعضها اليوم، أو أننا نعيش ضمن أنماطٍ من الحياة لم تكن موجودة أيام النصّ الشرعي. ولكي يعطي الفقيه رأيه حول بعض هذه الموضوعات، فإنه إما أن يقوم بوضع هذه الموضوعات الحديثة ضمن عناوين عامّة كانت موجودة عصرَ صدور النصّ يمكن أن تندرج هذه الموضوعات الحديثة ضمنها، وإما أن يجد موضوعات مشابهة لما يراه من بعض التشابه بينها وبين موضوعات كانت موجودة عصر صدور النص. والفقيه في إدراجه لمحدثات المسائل أو مشابهتها لمسائل قديمة يقوم بذلك ضمن حدود فهمه لذلكم الموضوع الحديث، وهذا يختلف من فقيه إلى آخر. وسبب الاختلاف يرجع في كثيرٍ من حالاته إلى ظروف موضوعية يأتي في مقدّمتها إحاطة هذا الفقيه بمجريات الحياة المعاصرة من حوله

ومعها إلمامه بكثيرٍ من القضايا الاجتماعية والتاريخية التي تتحكّم في طبيعة فهمه لروح التشريع الإسلامي.

ولبيان هذه النقطة، أنقل بعض الوقائع التي عاينتها بدءَ حضوري الدرس الشرعي في النجف الأشرف تحت رعاية الوالد (ره): إنني في حضوري للدروس الأولى التي تعرف هناك بالمقدّمات كانت مدينة النجف للتوّ قد عرفت جهاز (الراديو). ولأن النجف الأشرف مدينة دينية، وتحتضن الدرس الفقهي الإمامي، فإن روّادها وقاطنوها غالبًا ما يلتزمون بتطبيق الأحكام الشرعية في جميع تفاصيل حياتهم اليومية أكثر من أي حاضرة أخرى في العراق. ولم يكن من المقبول استعمال بعض الصناعات الوافدة دون معرفة الحكم الشرعي لذلك. وكان من ذلك استعمال جهاز (الراديو).

وفي هذه الفترة التي دخل فيها هذا الجهاز أسواق النجف بادر بعضٌ بشرائه واقتنائه، في ما توقّف بعضٌ آخر مستشكلاً اقتناء هذا النوع من الأجهزة، وبخاصّة أنه قد يحتوي على مواد محرّمة، كان في مقدّمتها الغناء المحرّم وما يُستشكل من بعض أنواع الموسيقى على رأي بعض الفقهاء. ونظرًا إلى ذلك توجّه مجموعة من المكلّفين بالاستفتاء إلى مراجع الدين حول جواز اقتناء هذا الجهاز.

وما كان يحدث ـ حينها ـ أن بعض المستفتين الذين قد يميلون إلى حرمة الجهاز يصوغ استفتاءه بطريقة يشرح فيها استعمالات الجهاز السيئة، ما قد يكون سببًا لأن يفتي الفقيه ـ وفقًا لذلك الشرح ـ بالحرمة. في ما يتوجّه بعضٌ آخر باستفتاءات يدفعون فيها الفقيه إلى الإفتاء بالجواز من خلال ما يشرحون به الجوانب الإيجابية لهذا الجهاز. فصدرت فتاوى

بالحرمة وأخرى بالجواز، وثالثة مفصّلة بين الحرمة والجواز.

وكان من المجالس المميّزة التي حضرتها آنذاك ـ بخصوص هذه المسألة ـ مجلس المرجع الديني الشيخ محمد رضا آل يس (ره)[1] الذي يعدّ من أبرز مراجع الحوزة الدينية في ذلك الوقت. وكان حضوري برفقة سماحة الوالد (ره)، وكان ذلك في مجلس الإفتاء الذي يشرف عليه الشيخ آل يس. وفي ذلك المجلس أشار الشيخ إلى أنه قد ورده استفتاء حول جواز اقتناء الراديو، وسأل طلابه أعضاء مجلس الإفتاء عن رأيهم، فتنوّعت آراؤهم بين المؤيّد والمعارض والبين بين. وكان (ره) يناقش صاحب كلّ رأي، ما دفع بأكثرهم إلى التوقّع بأن الشيخ (ره) سيفتي بجواز اقتناء الراديو في نهاية المطاف. وبسبب ذلك اندفع أحد المؤيّدين للإفتاء بالحرمة وخاطب الشيخ بشيء من الحدّة وأنه يجب أن يفتي بالحرمة لئلاَّ يشيع استعمال أمثال هذه الأجهزة في النجف وبين أيدي المؤمنين المتدينين. وهنا كان للشيخ محمد رضا آل يس موقف حازم تجاه مثل هذه المواقف المتشدّدة؛ إذ خاطب ذلك الطالب بأنه لن يفتي بالحرمة، ويجب أن يُعطى هذا الموضوع ما يتناسب وحكمه الشرعي، شارحًا رأيه بأن الراديو يعدّ من قبيل الوسائل العادية المستعملة بصورة يومية، ففي حال كان استعمالها في الوجه المحلّل، كان اقتناؤها محلّلاً،

---

(1) محمد رضا بن عبد الحسين آل ياسين (1297 ـ 1370هـ): من فقهاء الإمامية من أهالي الكاظمية بالعراق. تلمذ على كلٍّ من الشيخ محمد حسن بن الشيخ محمد علي آل ياسين، السيد هادي الصدر (جده لأمه)، والشيخ حسن الكربلائي. من مؤلفاته: **سبيل الرشاد في شرح نجاة العباد، وبلغة الراغبين في فقه آل ياسين** (وهي رسالته العلمية)، **شرح منظومة السيّد بحر العلوم، شرح التبصرة، مناسك الحج، ديوان شعر**. انظر: **مستدركات أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج7، ص245 ـ 246.

وإن كان الاستعمال في المواد المحرّمة، فهو محرّم. وأنه يتنبأ بانتشار الجهاز سواءً أفتى بالحرمة أم بالحلية. وكان هذا مضمون فتواه لاحقًا.

وكان ـ بالفعل ـ كما تنبّأ، إذ أخذ الراديو بالانتشار في جميع أنحاء العراق على الرغم من فتاوى التحريم. بل إن المراجع الذين أفتوا بالتحريم أخذ مقلدوهم بالانحسار، أو الرجوع إلى غيرهم في هذه الفتوى في ما يعرف في باب التقليد بالتبعيض.

وتعليقًا على هذه القصة، نجد أن الروحية التي تعامل بها الشيخ محمد رضا آل يس قد ترجع في جانب كبير منها إلى الخلفية الفكرية والتربوية التي نشأ عليها الشيخ (ره). فهو من الكاظمية، وأهالي الكاظمية غالبًا ما يتردّدون على بغداد كما يتردّد أهالي بغداد على الكاظمية. ومن يعيش في العاصمة تكون فرصته في الانفتاح على الأجواء العالمية وما يرافق ذلك من تنوّع فكري وثقافي أكبر. ولا يبعد أن يكون لذلك مدخليته في فهم الموضوعات وإعطائها الحكم الذي يتناسب ومتغيرات العصر.

الإسلام والتحدي الحضاري
فـي عصـر المعلـومـات

• تأخر المسلمين في المساهمة الحضارية لا يكمن في التشريع الإسلامي، وإنما في القائمين عليه. ولكنّ الطرف الآخر الذي ينتظر لا يدرك هذه الحقيقة. ولذلك علينا أن نضاعف من جهودنا لنثبت قدرة الإسلام على الوفاء بمتطلّبات العصر، وأن الإسلام قادر على قيادة العالم في ظل نظام شامل يوفّر للإنسان العدالة الاجتماعية المنشودة التي يسودها الاستقرار الفردي والاجتماعي، وأنه يرتفع بالإنسان إلى كل ما هو سامٍ في ظلّ القيم الخيّرة والصالحة.

النظرة الغربية إلى التشريع الإسلامي تختلف من طبقة إلى أخرى. ففي حين يشاع في وسائل الإعلام ـ عبر ما تبثّه تلكم الوسائل ـ من أنه تشريع استُنفِد ولم يعد قادرًا على تلبية متطلّبات العصر، تشير الدراسات وما يصدر عن بعض المؤتمرات الفكرية والأكاديمية إلى اقتناع المفكرين الغربيين بقدرة الإسلام على الوفاء ـ تشريعيًّا ـ بمتطلّبات العصر. وهذا لم يكن وليد اللحظة، ففي العام 1951م عقد مؤتمر يعدّ من أقدم المؤتمرات التي تناولت التشريع الإسلامي بالبحث والدراسة، وذلك بفرنسا في كلية الحقوق بجامعة باريس، بعنوان: «أسبوع الفقه

الإسلامي»[1]، ولم يكن المؤتمرون ـ حينها ـ يقصدون بالفقه ما يتناوله من أحكام العبادات، وإنما كان محطّ اهتمامهم ما يشمله الفقه الإسلامي من أحكام المعاملات من قبيل الحدود والعقوبات والبيوع والشركات. وقد اشترك فيه مجموعة من فقهاء المسلمين من مختلف البلاد الإسلامية، وألقيت فيه العديد من الأبحاث القيّمة. ونتيجة لهذا المؤتمر بدأت نظرة الغربيين تتغير تجاه التشريع الإسلامي، بل أدرك الكثير منهم أنه قادر على الوفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة بكل سعة وشمولية.

□ الاختراعات الحديثة وتأثيرها على متطلّبات العصر

في أعرافنا العربية، كثيرًا ما نؤرّخ للأحداث ببعض الوقائع الاجتماعية أو الطبيعية المميّزة، وفي أحيان أخرى قد نقسم تاريخنا تقسيمًا سياسيًّا. فنقسم التاريخ الإسلامي إلى عصر العباسيين والمماليك

(1) هو المؤتمر الذي نظّمته شعبة الحقوق الشرقية من «المجمع الدولي للحقوق المقارنة» تحت اسم «أسبوع الفقه الإسلامي» سنة 1951م/ 1370هـ برئاسة المسيو ميو (Milliot)! أستاذ التشريع الإسلامي في كلية الحقوق بجامعة باريس. وكان مما خرج به المؤتمر:

1. أن مبادئ الفقه الإسلامي لها قيمة حقوقية تشريعية لا يُمارس فيها.
2. أن اختلاف المذاهب الفقهية في هذه المجموعة الحقوقية ينطوي على ثروة من المفاهيم والمعلومات ومن الأصول الحقوقية هي مناط الإعجاب وبها يستطيع الفقه الإسلامي أن يستجيب لجميع مطالب الحياة الحديثة.
3. يأمل المؤتمرون أن تؤلف لجنة لوضع معجم للفقه الإسلامي يسهل الرجوع إلى مؤلفات هذا الفقه، فيكون موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقًا للأساليب الحديثة.

انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، نشر الوزارة نفسها، الكويت، ط2، 1404هـ ـ 1984م، ج1، ص55.

والعثمانيين وما شابه. وهذا بخلاف ما يعيشه العُرف العالمي الذي يقسّم العصور إلى تلكم التغيرات الجذرية التي تؤثّر عميقًا في طبيعة الحياة البشرية ونمطها. فعندما قام المهندس الاسكوتلندي جيمس واط James Watt (1763 ـ 1819) بتصميم المحرّك البخاري، أحدث قفزة في الصناعة، جعلت المؤرخين يعدون ذلك العصر عصرَ الآلة البخارية. وعندما نجح المخترع الأمريكي توماس أديسون Thomas Edison (1847 ـ 1931) في إنتاج المصباح الكهربائي، أحدث اختراعه انقلابًا وهزّة في الحياة البشرية، وسمي عصره بعصر الكهرباء. ونحن اليوم ـ بعد اخترع جهاز الحاسوب ـ أصبحنا نعيش في ما يعرف اليوم بعصر المعلومات، وذلك بسبب ما أحدثه هذا الجهاز العجيب من ثورة كبيرة في عالم نقل المعلومة. وهو ما يشير إليه العديد من المفكرين العالميين. فبفضل ما توفره عوالم البرمجة والحوسبة أصبح نقل المعلومة وتخزينها وتبادلها أمرًا يسيرًا ومتاحًا بصورة لم تعرفها المجتمعات البشرية في تاريخها كله.

إننا في عصر المعلومات نعيش تحديًا حضاريًا يتسابق فيه الجميع اليوم من أجل عرض حضارته، فكل أمة وكل أصحاب مبدأ ومذهب يريدون أن يعرضوا فيه حضارتهم مستفيدين من الإمكانيات التي أتاحتها التقنية الحديثة. والعالم اليوم يترقّب ذلك الانقلاب الذي سيغيّر العالم بسبب هذا التسابق المحموم بين الأمم في عرض فكرها ونتاجها المعرفي الذي تحاول أن تضاهي به بعضها.

ومما يحسب لعالمنا الإسلامي أنه وعى هذه المسألة، وبدأت الكثير من الدوائر في دوله بالاستفادة من هذا التطوّر التقني. فظهرت الكثير من المعجمات والموسوعات ودوائر المعارف الإسلامية على شكل أقراص

مدمجة يسهل الرجوع إليها وتصفحها إلكترونيًا، ويوجد العديد من المشروعات التي تنجز ويرصد لها المبالغ الضخمة. وهي حركة مباركة وفي الاتجاه الصحيح. فكل عصر له أدواته، وما لم نتسلّح بأدوات هذا العصر سنظلّ في آخر الركب. ومما صدر مؤخرًا: **معجم الفقه الجعفري** على شكل قرص مدمج يحتوي على مواد أكثر من 500 كتاب فقهي. وكذلك **دائرة المعارف الإسلامية** التي بدأ العمل جادًّا في إخراجها إلى النور.

وما نقوم به في هذا المجال يعدّ متواضعًا، فنحن مطالبون بأن نقدّم ما لدينا من فكر حضاري يسهم في استقبال هذا العصر، وأن نهيئ أنفسنا للوضع العالمي الذي سيأتي. وما نحمله من فكر إسلامي قادر على عرض نفسه نظامًا حضاريًا بديلاً للنظام القائم والمسيطر اليوم، وهو النظام الرأسمالي. وهو ما تشير إليه الكثير من الدراسات الحديثة، فبعد استحواذ الرأسمالية على العالم وتمكّنها من معظم مفاصل الحركة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية والفكرية، ثمة من يتنبأ لهذا النظام بالأفول والسقوط، وما يُتوقّع له النهوض والحلول مكانه هو النظام الإسلامي. وكان مما صدر في هذا الاتجاه كتاب: **الإسلام كبديل** لمؤلّفه السفير الألماني بالمغرب الدكتور مراد هوفمان[1]. وإلى جانبه صدرت العديد من الدراسات المستقلّة وضمن بعض الملفات في بعض المجلات المتخصّصة، وبخاصّة المجلات الأكاديمية.

(1) صدرت الطبعة الأولى سنة 1993م، بتعريب غريب أحمد غريب عن مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات في ميونخ بألمانيا. وصدرت طبعته الثانية 1997م بتعريب عادل المعلم عن دار الشروق في القاهرة.

يقول الدكتور هوفمان في دراسته هذه: «ستكون العلوم إسلامية عندما يسهم علماء المسلمين بدور رئيس في التقدّم العلمي، وعندما يضع المجتمع المسلم ذلك هدفًا رئيسًا له... وقد بدأنا نرى العودة للتطلّع العلمي في العالم الإسلامي، وخاصة في العلوم الإنسانية. ويلعب المسلمون الأوروبيون والأمريكيون دورًا مهمًّا. ويجب هنا أن نذكر الأبحاث الهائلة التي قام بها محمد أسد (ليوبولد فايس) (1900 ـ 1992) الذي قدّم ترجمته وشرحه للقرآن قائلاً: **لقومٍ يتفكّرون**»[1].

□ الدراسات الفقهية الحديثة ومتطلّبات العصر

أشرتُ أعلاه إلى أن إعطاء الحكم الفقهي يعتمد على الجانب العلمي الذي يرتكز عليه الفقيه في معالجة الموضوعات وما يحتاج إليه من قواعد أصولية ولغوية وفقهية داخل البيئة الفقهية البحتة. وإلى جانب تطوير البحث الفقهي من حيث الأسس والقواعد التي يعتمد عليها الفقيه، نحن بحاجة إلى تطوير الذهنية الفقهية التي تعالج تلكم الأحكام المستحدثة.

وبيانًا لهذه النقطة، أذكر أحكام معاملات البنوك التجارية، وذلك انطلاقًا من الأهمية التي تحتلها هذه المسائل في حياتنا اليومية. ذلك أن النقد أصبح من يومياتنا ولا يمكن لشخص اليوم أن يتجنّب التعامل مع الأموال الصادرة عن طريق البنوك التي تعدّ اليوم الشريان الذي تجري فيه حركة الأموال في جميع أنحاء العالم.

---

(1) **الإسلام كبديل**، مصدر سابق، ص 52.

وأحكام التعامل مع البنوك التجارية يعدّ من أبرز القضايا التي يجب علينا وُلُوجَها والتفاعل معها وأن نحدّد الموقف الشرعي منها. ولبيان هذا الموقف، لا بدّ للفقيه من أن يدرس البنوك لاستيضاح حقيقتها. وذلك بغرض تحديد الموضوع الخارجي. وهو أمر لا يتأتّى إلا من خلال الرجوع إلى المصادر الحديثة التي تؤرّخ لهذه الظاهرة الاقتصادية التي أصبحت اليوم جزءًا لا يتجزّأ من حياتنا المعاصرة. وتطبيقًا لذلك أعرض للمحة موجزة عن طبيعة البنوك التجارية التي نمت وتطوّرت في أوروبا، ومنها انتقلت إلى بقية أنحاء العالم.

ذلك أن البيئة التي احتضنت البنوك في بداياتها كان الناس فيها من طبيعتهم توفير بعض الأموال لمستقبل أيامهم، وهي حال غير مألوفة في مجتمعاتنا الشرقية. الأمر الذي دفع ببعضٍ إلى ابتكار مؤسسات مالية وظيفتها تجميع هذه الأموال وحفظها واستثمارها على أن يحصل المودعون على نسبة من أرباح تلك الاستثمارات المالية. ومع نموّ هذه الحركة المالية على مستوى العالم، تطورت البنوك إلى الصورة التي هي عليها اليوم: إقراض واستثمارات وتجارة وأسهم مالية وتعاقد مع شركات وتمويل مشاريع وإلخ[1].

وقد وردت إلينا ـ نحن المسلمين ـ وهي على هذه الصورة، ما دفع بالمكلّفين إلى توجيه العديد من الاستفتاءات حول جواز التعامل مع هذه المؤسسات المالية غير المألوفة في مجتمعاتنا الإسلامية. وقد تنوّعت تلكم الفتاوى بين محلّل ومحرّم ومفصّل. فالتعاملات البنكية متعدّدة

---

(1) انظر: عبد الهادي الفضلي، **معاملات البنوك التجارية**، مركز الفقاهة، القطيف، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص 23 ـ 37.

ومتنوّعة، وهي في معظمها غير مألوفة ولا تشبه تلكم المعاملات التي وُجِدَت عصرَ صدور النص الشرعي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، تعدّ البنوك ـ في العرف القانوني ـ مؤسسات حقوقية (وليست شخصية حقيقية). والتعامل معها لا يكون تعاملاً مع شخصية بذاتها، وإنما يُتعامل مع مؤسسة ذات اعتبار قانوني. والتعامل مع الشخصية الاعتبارية يختلف عن التعامل مع الأفراد، فلكلٍّ أحكامه الخاصّة في الإسلام.

وثمة أمر ثالث يتعلّق بحقيقة البنك، وهو أنه يعدّ ـ في بعض تعاملاته التجارية ـ مجرّد وسيط بين طرفين. فعندما تقترض إحدى المؤسسات التجارية من البنك لإنشاء بعض مشاريعها الخاصّة أو لتوسعة أنشطتها القائمة، فإن البنك يوفّر الأموال التي هي في الواقع أموال المودعين، ويكون البنك في هذه الحال وسيطًا بين المودعين والمؤسسة المقترِضة.

ومضافاً إلى هذه الجوانب الثلاثة يوجد العديد من الجوانب الأخرى التي يتوجّب على الفقيه الإلمام بها. ولكنّ هذا الإلمام يجب أن يكون من مصدره الأساس، وهو ـ هنا ـ المؤسسة المصرفية، وليس من أفواه المستفتين. ذلك أن البنوك اليوم أصبحت علمًا مستقلاً، له مختصّوه وباحثوه، ولا يمكن فهم واقع المعاملات البنكية من الفهم العرفي العام، وإنما يتوجّب فهم ذلك من بطون الدراسات الخاصّة التي ترتكز عليها العمليّة المصرفية العالمية اليوم.

ولا يمكن مقاربة كثير من المعاملات البنكية الجارية مع المعاملات التجارية القديمة، إلا من خلال الاطلاع الموسّع على هذه الدراسات،

وذلك ليعطي الإسلام رأيه عن الحقيقة الخارجية، وليس على الفهم العرفي القاصر.

وللوصول إلى هذه المرحلة، يجب أن يدخل هذا النوع من المعاملات الحديثة في الدرس الفقهي المعاصر. ويجب على الحوزات العلمية أن تقتحم موادُّها الدراسية هذه المعاملات الحديثة، لتكون مجالاً خصبًا للبحث والدرس والمقارنة والموزانة. وبدون ذلك لا نستطيع أن نلبي متطلّبات العصر التشريعية.

ومضافاً إلى ذلك لا بدّ من تطوير الحالة المرجعية، من حالتها الفردية إلى الوضع المؤسسي الذي يضمّ العديد من الأقسام واللجان والتخصصات التي ترفد الفقيه بالجوانب الفنية والتقارير المفصّلة لفهم هذه الموضوعات الحديثة بغرض إعطاء الحكم الفقهي الصحيح بما يتناسب وحقيقة المسألة الموضوعية.

والقصور الحالي اليوم نابع من محدودية هذا النوع من الدراسات، وكذلك عدم مواكبة الدرس الفقهي للتطورات الحياتية المعاصرة، مما يولّد غبشًا وضبابية في فهم حقيقة هذه الموضوعات الحديثة. وإلا فالإسلام ـ نظامًا تشريعيًا ـ قادر على الوفاء بمقتضيات هذا العصر بكل ثقة وسَعة.

وبعد الوصول إلى الرأي الفقهي المؤسَّس على الفهم الواقعي لحقيقة هذه البنوك ودراسة جميع معاملاتها المصرفية، على الفقيه أن يعطي الرأي الإسلامي حولها، الذي سيكون إما تحليلاً أو تحريمًا أو تهذيبًا. وللوفاء بالمتطلبات العصرية، يجب أن تكون ثمة خطوات عملية في اتجاه تصحيح مسار هذه العمليات التجارية من خلال إنشاء المصارف

الإسلامية التي تلتزم الرؤية الإسلامية في هذه العمليات. وهذا ما تقوم به اليوم العديد من الدول الإسلامية، وهي تجربة بدأت خطواتها صعبة، ولكنها بدأت في الانتشار والتوسّع وإثبات نفسها تجربةً رائدة في الحياة المصرفية العالمية.

وإلى جانب البنوك، يوجد العديد من المسائل المستحدثة التي يجب على المسلمين أن يطرحوا الرأي الإسلامي حولها. وكان مما أثير مؤخَّرًا مسألة: الموت السريري. وهي المسألة الخاصّة بأولئكم المرضى الذين لا يُرجى شفاؤهم ويعيشون في غرف العناية المركّزة، فيظلون على قيد الحياة بسبب الأجهزة الطبية التي تُبقي على نبضات القلب مستمرّة في الأداء، وإلا فإن الدماغ يكون ـ في هذه الحال ـ متوقفًا عن أداء وظيفته في إدارة الجسم والتحكّم في الخلايا العصبية. فهل يعدّ هؤلاء المرضى أمواتًا (بسبب موت الدماغ) أم أحياءً (بسبب نبضات القلب التي لا تزال تعمل)؟

وحول هذه المسألة شكّلت بعض الدول لجانًا مؤلفة من القانونيين الشرعيين والأطباء وبعض المختصّين، وصدرت عن تلكم اللجان دراسات وقوانين ونتائج، بعضها يحكم بالموت وبعضها يحكم بالحياة. في ما تتوقف بعض الدول عن إعطاء الرأي النهائي في مثل هذه القضية. ومما يؤسف عليه أن تكون الدول الإسلامية في آخر ركب تلكم الدول التي تعطي رأيًا فقهيًّا وقانونيًّا في هذه القضية وأمثالها.

والسبب لا يكمن في التشريع الإسلامي ـ كما سبق وأشرنا، وإنما في القائمين على هذا التشريع. ولكنّ الطرف الآخر الذي ينتظر المساهمة الحضارية من قبل المسلمين لا يدرك هذه الحقيقة، ولذلك علينا أن

نضاعف من هذه الجهود لنثبت قدرة ديننا الحنيف على الوفاء بمثل هذه المسائل وغيرها، وذلك بغرض إثبات قدرة الإسلام على قيادة العالم في نظام شامل يوفّر للإنسان العدالة الاجتماعية المنشودة التي يسودها الاستقرار الفردي والاجتماعي. وأنه يرتفع بالإنسان إلى كل ما هو سامٍ في ظلّ القيم الخيّرة والصالحة.

الفصل الخامس

المجتمع المسلم والرأسمالية: بين الرفض والقبول

- الرأسمالية والرفض الاجتماعي غربًا وشرقًا
- الرأسمالية والنظرية الإسلامية في توزيع الثروة
- الصحوة الإسلامية ومرحلة الصراع(*)

(*) محاضرة ألقيت في شهر رمضان ببلدة القارة في الأحساء شرق السعودية.

الرأسمالية والرفض الاجتماعي غربًا وشرقًا

- المجتمعات كانت تعاني من تسلُّط طبقات النبلاء والأسياد ومن ثَمَّ الرأسماليين، فكانت دعاوى الاشتراكية تلاقي رواجًا واندفاعًا عاطفيًا كبيرًا بينهم، أدّى إلى شيوع النظرية الماركسية وانتشارها. وهي نظرية احتفت بها الجماهير الشرقية أكثر، وتشكّلت العديد من الأنظمة الحاكمة وفقها.

الدراسات التاريخية تُقسَّم على أسس وعصور ومراحل وأدوار مختلفة. فقد تقسّم الدراسة التاريخية على أساسٍ سياسي، وقد تكون على أساس اقتصادي، وفي حالة ثالثة قد نراها مقسَّمة على أساس اجتماعي، وفي رابعة مقسَّمة تقسيمًا دينيًّا. وبناءً على هذه الأسس نجد اختلافًا بيِّنًا بين ثقافة وأخرى ومجتمع وآخر في تحديد المراحل التي تمرّ بها المجتمعات الإنسانية بصورة عامّة.

وكمثال على ذلك، نجد تقسيمًا شائعًا في الدراسات الغربية مبنيًّا على أساس أيديولوجي، يقسّمون فيه المراحل التي مرّت بها المجتمعات الإنسانية بوجهٍ عام إلى: مرحلة الأسطورة، ثم تليها: مرحلة الدين، ثمّ مرحلة الفلسفة، ويأتي بعدها مرحلة العلم. وهي هذه المرحلة الأخيرة التي نعيشها اليوم.

بينما نجد تقسيمًا آخر معتمدًا في الدراسات الأدبية في الجامعات العربية، وهو التقسيم السياسي، إذ تُقسَّم العصور الأدبية إلى: العصر الجاهلي وصدر الإسلام، ثمّ العصر الأموي، ويلي ذلك العصر العباسي الأول، والعصر العباسي الثاني، وبعدها عصر الدول المتتابعة، وأخيرًا عصر النهضة الحديثة. وقد يكون السبب في اتباع هذا التقسيم السياسي أنه الأضبط من الناحية التاريخية في تحديد الملامح الأدبية للمرحلة التي كانت تطبع الأدب بأنواعه المختلفة.

ولذلك لو أردنا أن نتعرّف موقع «الرأسمالية» من هذه التقسيمات التي تذكر، نجد أنها تذكر في تقسيم العصور والمراحل الإنسانية على أساس اقتصادي[1]، إذ تقسم ـ في الدراسات الغربية ـ إلى مراحل عدّة، ونقلت عن تلكم الدراسات إلى الجامعات في العالم الإسلامي. وهذه المراحل هي[2]:

ـ **مرحلة العبيد**، وهي المرحلة التي تعني أن المجتمع كان مقسَّمًا إلى طبقتين، هما: طبقة الأسياد ويقابلها طبقة العبيد. فالسيد كان يملك الأرض ومن يعمل عليها من أولئكم العبيد الذين كانوا يمثّلون الطبقة العاملة في ذلك الوقت. وسميت هذه المرحلة بالعبيد نسبة إلى الطبقة الكادحة من الفلاحين الذين يعملون على زراعة الحقول والمَزَارع ويهتمون بفلاحتها من حراثة وزراعة

(1) الرأسمالية بدأت ظاهرةً اقتصادية عرفتها المجتمعات الغربية، ولكنّها تحوّلت لاحقًا إلى نظام اقتصادي سياسي واستعماري، وفكري أيضًا.

(2) التقسيم الذي نشير إليه تبنّته النظرية الماركسية في فلسفتها المادية، وشاع في الدراسات الأكاديمية لاحقًا. (ف)

وتنظيم، حيث كانوا يمارسون هذه المهنة من باب الاستعباد والرقّ لمُلاَّك تلكم الأراضي.

- **مرحلة الإقطاع**، وهي مرحلة لا تختلف كثيرًا عن سابقتها إلا بفارق يسير. فلا يزال النبلاء والأسياد يملكون تلكم الأراضي والحقول، وهناك ما يشبه العقود والأنظمة التي يعمل الفلاحون على أساسٍ منها، ولكنّ العلاقة بين هذين الطرفين (الأسياد والعمّال) لا تختلف كثيرًا عن سابقتها إلا أن هؤلاء لم يكونوا عبيدًا ورقيقًا لأولئكم المُلاَّك.

- **المرحلة الرأسمالية**، وهي المرحلة التي ظهرت مع تطوّر المجتمعات البشرية من مجتمعات زراعية إلى مجتمعات صناعية. حيث استطاع أولئكم الإقطاعيون سابقًا أن يوظّفوا أموالهم وينشئوا العديد من المصانع والمؤسسات التجارية. وعرفوا حينها بالرأسماليين أو البرجوازيين. إذ كانوا يشكّلون طبقة اجتماعية متمايزة، يملكون الأموال ويسيطرون على مجريات السوق الاقتصادية، فهم من يضعون أنظمة العمل والعُمّال، وهم من يتحكّمون في وفرة الإنتاج أو شحّه[1].

وما يلاحظ على هذه المرحلة هو وفرة الإنتاج وفي مقابله قِلَّة الاحتياج إلى الأيدي العاملة. وهو ما شكّل عاملاً مهمًّا في انخفاض

---

(1) لمزيد من الاطلاع، انظر: محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط20، 1408هـ/ 1987م، ص 147 وما بعدها؛ وأيضًا: مرتضى المطهري، **المجتمع والتاريخ**، ترجمة: مرتضى الحسيني، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1402هـ، ص 97 وما بعدها.

مستوى الأجور للأيدي العاملة وقلّة مداخيلهم السنوية، في ما كانت تتمتّع الطبقة البرجوازية بارتفاع مستويات المداخيل المالية، ما أدّى ـ تاليًا ـ إلى تكدّس الثروات في أيدي طبقة اجتماعية صغيرة، بحيث بقيت الحال الاجتماعية على ما كانت عليه في السابق. وبخاصّة أن ذلك كان يترافق مع تحكّم أصحاب رؤوس الأموال وسيطرتهم في السوق وشيوع حالة الاحتكار.

وعقيب هذه المراحل ظهر ما يشبه حالة التذمّر والاعتراض من قبل بعض المجاميع المسحوقة والمضطهدة، عرف المجتمع ـ خلالها ـ ظواهر اجتماعية مارستها الطبقة العمّالية تمثّلت في المظاهرات والإضرابات والاحتجاجات.

□ الاشتراكية وردّة الفعل المتوقّعة

ومن يقع تحت نير الظلم والاضطهاد والفقر سيكون تطلُّعه إلى الأمل في الخلاص والخروج من ذلكم النفق المظلم أشدّ، وستكون تلكم الدعوات التبشيرية ـ ولو كانت ضربًا من الخيال ـ ذات تأثير كبيرٍ عليه وسينجذب إليها. وتعدّ النظرية الماركسية أبرز الفلسفات التي واجهت الروح الرأسمالية في المجتمعات الغربية، ولاقت رواجًا كبيرًا. ولكنها في المجتمعات الشرقية فعلت فعلها، إذ توفّرت هناك الأرضية لنجاح العديد من الثورات والجمهوريات القائمة على الفكر الماركسي الاشتراكي، وذلك على أمل أن تصل تلكم المجتمعات الثائرة، على أوضاعها السيئة، إلى المرحلة الشيوعية التي كانت تبشّر بها الفلسفة الماركسية.

والفلسفة الماركسية فلسفة مادية بحتة تقوم على أساسٍ من الحتمية

التاريخية التي تنظر إلى المجتمعات الإنسانية وتطوّرها نظرة مادية بحتة، وتخضع في تحرُّكها وانتقالها من مرحلة إلى أخرى بناءً على نوعٍ من الصراع الحاد بين الطبقات التي تنتصر فيه إحداهما على الأخرى. لتشكِّل المنتصِرة عنوان المرحلة التي تعيشها، وهي ما تعرف بالديالكتيك التاريخي. وفي المرحلة الاشتراكية التي يبشِّر بها الماركسيون تنتصر طبقة العمّال (البروليتاريا) على الطبقة الرأسمالية (الطبقة البرجوازية). وتقوم طبقة العمّال بإشاعة الروح الاشتراكية تمهيدًا للمرحلة الشيوعية التي تعيش فيها المجتمعات حالاً من الشيوعية العامّة فتنمحي فيها الطبقات نهائيًا وتكون جميع الخيرات مشاعًا للجميع[1].

□ جمهورية أفلاطون وفاعلية الحضور

وحينما نحاول تحليل النظرية الماركسية، نجدها متأثِّرة إلى حدٍّ كبير بكتاب الجمهورية للفيلسوف الإغريقي أفلاطون[2]. وهو كتاب يحتوي على أسس الدولة العادلة التي يتصوّرها أفلاطون مكونةً من ثلاث طبقات، هي: الطبقة الاقتصادية (طبقة التجار والحرفيين)، وطبقة الحُرَّاس (الطبقة العسكرية)، وثالثها طبقة الملوك الفلاسفة (الطبقة الحاكمة). وفي هذه الدولة يُختار أشخاص من كل طبقة يتم إخضاعهم لعملية تربوية وتعليمية ومن ثَم اختيار الأفضل من بينهم، ليكونوا لاحقًا هم ملوك هذه الدولة. وذلك من خلال أهليتهم لهذا المنصب بعد أن

---

(1) انظر: **المجتمع والتاريخ**، مصدر سابق، ص 67 ـ 69.

(2) يعدّ كتاب **الجمهورية** لأفلاطون من الكتب التي تركت تأثيرها في الفكر الإنساني بعامّة إلى جانب كتب أخرى، يأتي في مقدمتها: **تحرير الهندسة لإقليدس**، **والتأمّلات** للفيلسوف الفرنسي ديكارت، **والنظرية النسبية لآينشتاين**. (ف)

استوعبوا ـ أثناء فترة التعليم والتدريب ـ المُثُل الموجودة في عالم المُثُل الأفلاطونية، ليُخرِجوا الحكمة إلى الناس ويحكمون بها ذلكم المجتمع الفاضل. فالمؤهلون لحكم المجتمع والدولة هم الفلاسفة ـ حسب نظرة أفلاطون. والفلسفة حينما يطلقها أفلاطون ـ هنا ـ فهو يقصد بها معناها اللغوي الذي ظهر في ذلك الوقت، وهو محبّة الحكمة والمعرفة. فالجديرون بالحُكم والمُلك هم تلكم الطبقة من الناس الذين وصلوا إلى محبّة الحكمة والمعرفة من أجل نشرهما بين أفراد المجتمع عامّة.

وقد ربط أفلاطون طبقات المجتمع بفضائل اجتماعية معينة. فطبقة التجار والحرفيين مرتبطة بفضيلة ضبط النفس. بينما ترتبط طبقة الحُرّاس بالشجاعة، في ما طبقة الملوك الفلاسفة ترتبط بالحكمة. وقد شبه طبقات المجتمع بالنفس الإنسانية، إذ قسّمها إلى: الطبقات العاقلة والمريدة والمشتهية. ويعد أفلاطون أول من قدم مفهوم الشيوعية، حيث جعلها تخص طبقة الملوك الفلاسفة فقط. إذ تُنزَع ثروتهم ويحدد لهم دخل ثابت، ويمنعون من الزواج؛ لأنه عدَّهم مرجعيةً كاملة للتشريع والقضاء والحكم، وهو ما يتنافى وروح التملُّك[1].

وما يهمنا الإشارة إليه بخصوص كتاب الجمهورية لأفلاطون هو بعض القِيَم التي تركت آثارها على النظرية الماركسية، وهو ما نادى به من الوصول إلى مرحلة الشيوعية المطلقة، إذ نجد أفلاطون يقول حول هذه الفكرة: «ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعي تشارك الذكر كلَّ شيء؟، كذلك ستكون نساء دولتنا يُرَبِّيْنَ تربية الرجال، ويَتَلَقَّيْنَ تعليم

---

(1) انظر: أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1994م، ص 13 ـ 15.

الرجال، ثُمَّ يُولَّين المهام نفسها في السلم وفي الحرب كالرجال على السواء. ذلك أن ليس ثمة ما يمنعهنَّ من مزاولة ما هُنَّ جديرات به من أعمال، فهن مساويات للرجال.

ولما كانت المرأة ستشارك الرجل في جميع الأعمال الخاصّة بطبقة الحُكَّام فقد ترتَّب على ذلك إلغاء نظام الزواج والأسرة في طبقة الحُرَّاس. فلن يختصّ أحد من هذه الطبقة بزوجة أو بولد وإنما ستكون جميع النساء والأولاد مشاعًا بينهم، ويربي الأطفالَ مربياتٌ مختصّاتٌ متفرِّغاتٌ لأعمال التربية والحضانة»[1].

وتعقيبًا على رأي أفلاطون هذا، تشير الدكتورة أميرة مطر إلى أن «أفلاطون قصد من شيوعية النساء والأولاد إزالة أسباب الخلاف بين طبقة الحُرَّاس، ومن أجل ذلك ذهب إلى تحريم الملكية على أفراد طبقة الحُكام، وطالب بأن يعيشوا عيشة مشتركة تكفلها لهم الدولة»[2]. وتشير مطر إلى أنّ الذين أتوا بعد أفلاطون تأثروا بأفكاره هذه. فكان من أبرزهم الفيلسوف المسلم الفارابي في كتابه **المدينة الفاضلة**، والقديس أوغسطين في كتابه **مدينة الله**. «ومع عصر النهضة بَعَثَتْ جمهورية أفلاطون وكتب توماس مور يوتوبيا دُعِيَ فيها إلى بعض ما جاء في الجمهورية من شيوعية في الأموال عُمِّمَت على جميع الطبقات»[3].

وما يذهب إليه أفلاطون في جمهوريته هذه يتّفق المشرِّعون والقانونيون على أنه أمر خيالي ولا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. إذ

---

(1) المصدر نفسه، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ص 12 ـ 13.

لا يمكن أن يعيش الناس في ما بينهم من دون نوازع التسلُّط والتملُّك التي لا يمكن ضبطها اجتماعيًّا إلا من خلال أنظمة حازمة يلتزم بها الجميع لحفظ حقوق بعضهم. ولو تأملنا في بعض الآيات القرآنية لوجدناها ترشدنا إلى مثل هذه الفكرة، يقول تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾[1]. إذ تتحدّث هذه الآية عن مجتمع المؤمنين يوم القيامة، فتشير إلى أن من بين النعم التي يُنعم الله بها على المؤمنين أنه ينزع منهم نوازع الغَيرَة والحِقْد والأنانيات الشريرة ليعيش المؤمنون في الجنّة بسعادة يشعرون فيها تجاه بعضهم بالأخوّة الإيمانية التي لا يحمل فيها أحدهم للآخر إلا كلّ نوايا الخير والظنّ الحسن. ولكن هذه الحال من الروح الخالية من الأنانيات الشريرة لا تتحقّق إلا يوم القيامة، وهؤلاء المؤمنون لا تنزع منهم تلكم النوازع الشريرة إلا في ذلك اليوم، كما هو مفاد الآية. وما دام الإنسان على هذه الأرض، فلا توجد أي ضمانة أن يعيش فيها بهذه الروح المثالية تجاه إخوانه من بني البشر. ولذلك فإن ما يدعو إليه ماركس بأن تصل فيه المجتمعات البشرية إلى مرحلة الشيوعية إنما هو ضرب من الخيال وعدم الواقعية.

ولكنّ المجتمعات التي كانت تعاني من تسلُّط طبقات النبلاء والأسياد ومن ثَمَّ الرأسماليين كانت مثل هذه الدعاوى تلاقي رواجًا واندفاعًا عاطفيًّا كبيرًا بينهم، أدّى إلى شيوع النظرية الماركسية وانتشارها. وهي نظرية احتفت بها الجماهير الشرقية أكثر، وتشكّلت العديد من الأنظمة الحاكمة وفقها.

(1) سورة الحجر: الآية 47.

وفي ما يرتبط بواقع المجتمعات الغربية، فقد ألقت بظلالها هناك وفعلت فعلها في كثير من أنظمة العمّال ما أدى إلى إحداث تغييرات كبيرة في مسألة توزيع الثروة بين طبقات تلكم المجتمعات. فكان لهذه النظرية فعلها وتأثيرها العميق في واقع المجتمعات الرأسمالية وفي عقر دارها.

الرأسمالية والنظرية الإسلامية في توزيع الثروة

- إن انعزال المسلمين عن حضارتهم، وشعور بعض بالكراهية تجاه الرأسمالية وأنظمتها المسؤولة عن الحقبة الاستعمارية، حفّزهم للتفكير في البديل عن الرأسمالية، إذ تمثّل ذلك في خيار الاشتراكية.

عرفت المجتمعات الغربية بعمومها النظم الرأسمالية، ولأن هذه النظم لها تاريخ استعماري بغيض، فقد لاقت رفضًا ونبذًا من المجتمعات الأخرى، وبخاصّة تلكم الدول التي كانت مستعمرة من قبلها؛ ولذلك كانت الشيوعية نظامًا بديلاً ومطمحًا لهذه الشعوب عن النظام الرأسمالي ذي التاريخ الاستعماري غير المرحَّب به في هذه البلدان. وقد سعت المنظومة الرأسمالية قدر طاقتها إلى القضاء على الحركة الاشتراكية من خلال إسقاط الاتحاد السوفييتي الذي نجحت فعلاً في تفكيكه وإسقاطه سنة 1990م. ومع سقوط الاتحاد السوفييتي ضعفت الحركة الاشتراكية في العالم، ومنها منطقتنا العربية والإسلامية. ولكنّ هذا السقوط رافقه صعود للتيار الإسلامي في البلدان الإسلامية وتشكيله لقوة صاعدة آخذة في النموّ والحضور الاجتماعي يومًا بعد يوم. ولعلّ العامل الأبرز في صعود هذا التيار الذي يعرف اليوم بتيار الصحوة الإسلامية هو نجاح

الثورة الإسلامية في إيران، وما شكّله ذلك من اندفاعة قوية لهذا التيار في المجتمعات الإسلامية.

وما تدعو إليه هذه الصحوة هو استحداث نظام جديد لا ينتمي إلى الرأسمالية أو الماركسية، وإنما هو نظام قائم على أسس الشريعة الإسلامية يستحضر لمجتمعاتنا قيم الحضارة الإسلامية وتعاليمها، وإلى الوقوف أمام أطماع القوى الاستعمارية في خيرات شعوب المنطقة. ذلك أن اختيار هذه الشعوب للنموذج الاشتراكي بدلاً من الخيار الإسلامي كان لدواعٍ وأسباب، أشير إلى بعضٍ منها بصورة موجزة أدناه:

□ المجتمعات الإسلامية والخروج من نفق الاستعمار

المسلمون في العهد العثماني كانوا يعيشون حالاً من التخلُّف والفقر الفكري والثقافي ومعهما الفقر المادي أيضًا. خلافًا لما كان عليه المسلمون أيام بزوغ الحضارة الإسلامية وازدهارها في عهد الدولة العبّاسية. إذ بدأت هذه الحضارة بالانحدار بعد سقوط العباسيين، وبخاصّة في العهد العثماني؛ إذ أصبح المسلمون لا يملكون أي شيء من حضارتهم، وبخاصّة تلكم المرتبطة بتطوير الواقع الحياتي في الجوانب الاجتماعية والعلمية والاقتصادية. لقد كان المسلمون ـ في عهد الدولة العثمانية ـ يعيشون في انعزال عن حضارتهم الإسلامية، فلم تكن حاضرةً في وجدانهم، ولم يكونوا ـ حينها ـ يشعرون بقيمة الفكر الذي تمثّله هذه الحضارة وتتفوّق فيه على بقية النظم المدنية الأخرى.

والإنسان عندما يعيش منعزلاً عن حضارته ينسى تلك الحضارة التي ينتمي إليها ولا يدرك القيمة والمستوى الذي تبلغه حضارته ولا تلكم

السعادة والرقيّ الذي توفّره له هذه الحضارة. وما ساهم في انعزال المسلمين لاحقًا عن حضارتهم أن الاستعمار الغربي عندما تقاسم الإرث العثماني نقل الكثير من التقنية ووسائل التقدُّم والرفاهية التي تتمتّع بها المجتمعات الغربية إلى مجتمعاتنا الإسلامية بما في ذلك المؤسسات الثقافية ـ كالجامعات والمعاهد العلمية. وقد شكّلت نقلةً في مجتمعاتنا الإسلامية التي لم تكن تألف وجود مثل هذه الحال من التقدّم. ومن الطبيعي ـ في تلكم الفترة ـ أن ينبهر المسلمون بما ورد إليهم من الغرب وأن يُكبروا هذه الحضارة. وبخاصّة مع ما عاشته المجتمعات الإسلامية من ظاهرة البعثات الدراسية للبلاد الأوروبية؛ إذ يعيش الطالب فيها نقلةً بين مجتمعه المسلم وبين درجة التقدّم التي أحرزتها المجتمعات الغربية ومؤسساتها التعليمية. كما إن ما ساعد على عملية الاستغراب أن مؤسسات الدولة وأنظمتها تأثّرت ـ حتى بعد فترة الاستعمار ـ بالأنظمة والمؤسسات الغربية. بل إن الحكومات استقدمت العديد من الاختصاصيين والاستشاريين والأساتذة والعلماء الغربيين إلى بلدانهم لوضع الخطط والهيكلة الإدارية والتنظيمية التي لا يتوفّر ما يوازيها من كفاءات محلّية.

ويضاف إلى هذا أن مناهج التعليم العامّ والعالي كلها ظلّت متأثرة إلى يومنا هذا بالمقرّرات والمناهج الدراسية الغربية. ومع مناهج التعليم، وهي ذات تأثير كبير في صنع الثقافة العامّة لأي مجتمع اليوم، تأثّرت هذه المجتمعات بوسائل الإعلام الغربية. فالمادة والأسلوب والآلية في بثّ الإعلام في مجتمعاتنا الإسلامية متأثرة بصورة كبيرة بواقع الإعلام الغربي، وهذا له دوره في خلق الثقافة والطبيعة العامّة للمجتمع.

ونتيجةً لذلك كلّه ـ وأسباب تفصيلية أخرى ـ أصبح لدى المجتمع المسلم قناعة وإيمان بأن التنمية لا تكون إلا باتباع المنهج والنظام الذي أوصل تلكم المجتمعات إلى ما هي عليه اليوم من تقدُّم وتحضُّر، وهو النظام الرأسمالي. فذلكم الفرد الذي يرى في الرأسمالية نظامًا ساهم في فتح هذا العدد الكبير من المصانع وساعدها على القدرة التنافسية الكبيرة، ومن ثَمَّ القدرة على تسارع الإنتاج ذي الجودة العالية والتنوّع الفريد، لا بدّ من أن يصاب بالانبهار، أو على الأقل بجانب كبير من الإعجاب.

وفي مقابل هذه القناعة التي كانت سائدة في تلكم الفترة، كانت الحكومات المستعمِرة يسودها درجة عالية من الغطرسة والطغيان والاحتقار تجاه الشعوب والمجتمعات المستعمَرة. ولهذا الشعور بالاستعلاء مفاعيله وآثاره الظاهرة للعيان، وبخاصّة ما تمارسه تلك الحكومات على شعوب هذه المنطقة من ظلم واضطهاد وتخريب في مدنهم وقراهم وتغيير لبيئتهم الثقافية. مضافاً إلى أن القضية المركزية العربية، قضية فلسطين، كان المسلمون يشاهدون ما تفعله الدول الاستعمارية من ظلم وتهجير وسلب ونهب بحقّ الفلسطينيين، في مقابل تبنٍّ كامل للنظام الصهيوني الغاصب. وهذا ولّد شعورًا بالظلامة لدى الشعوب الإسلامية، ويخالطه شعورٌ بنقصٍ في عدم امتلاكهم لنظام قادر على إنتاج مجتمعات متقدّمة كما المجتمعات الغربية. ما أنتج لاحقًا نوعًا من الصراع الداخلي من أجل الخروج مما تعيشه مجتمعاتنا الإسلامية من تخلّف ومعها من أوضاع اجتماعية مأساوية.

إن انعزال المسلمين عن حضارتهم، وشعور بعض بالكراهية تجاه

الرأسمالية وأنظمتها المسؤولة عن الحقبة الاستعمارية البغيضة، حفّز بعضاً على التفكير في البديل عن الرأسمالية، وتمثّل ذلك في خيار الاشتراكية. ذلك أن الحركة الاشتراكية العالمية كانت في أوجها عقيب الحقبة الاستعمارية، ويعدّ خطابها خطابًا ثوريًّا بامتياز تجاه ما كانت تمارسه الأنظمة الرأسمالية الاستعمارية في ذلكم الوقت. ما جذب إليه الجماهير الثائرة والصاعدة.

وقد استطاعت الاشتراكية أن تكيّف الكثير من مبادئها مع المجتمعات المتنوّعة. فعلى الرغم من أن الاشتراكية العلمية قائمة على أساس إلحادي واضح، فقد استطاعت أن تكيّف نفسها مع المجتمعات العربية ذات الخلفية الدينية، فوُجدت ـ حينها ـ الاشتراكية العربية القائمة على تطوير مسألة القومية العربية مع تكييف للمبادئ الاشتراكية. إذ كان شعار الاشتراكية العربية في ذلكم الوقت: «الدين لله، والوطن للجميع». وهو تعبير واضح عن فصل الدين عن الدولة وواقع المجتمع والسياسة. وهو مبدأ يتنافى مع واقع الدين الإسلامي وتاريخ هذه المجتمعات الحاضنة له. إذ شهدت مجتمعاتنا العربية قيام الدولة الإسلامية في صورتها الأولى أيام الرسول محمد (ص) الذي أقام دولةً متكاملة وعاصمتها المدينة المنوّرة. واستمرّت هذه الدولة في حضورها وفاعليتها أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية والعباسية وصولاً إلى الدولة العثمانية.

□ بدايات النهضة الإسلامية

بسبب الحقبة الاستعمارية للبلدن الإسلامية، انفتح المسلمون على واقع المجتمعات الغربية، فكان منهم من تأثّر بذلكم الواقع ودعا إلى

تقليده والسير على نهجه. في ما وُجد من دعا إلى النهضة بالواقع الإسلامي استمدادًا من قيم الحضارة الإسلامية. وكان ذلك انطلاقًا من مصر من قبل جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897)[1]، أحد الأعلام البارزين في النهضة الإسلامية الحديثة. فقد كان مجيئه لمصر لأول مرة أوائل سنة 1870م/ أواخر 1286، ولم يكن يقصد الإقامة بها؛ لأنه إنما جاء ووجهته الحجاز، ولكنّه تردد على الأزهر، واتصل به كثير من الطلبة هناك، فأقبلوا عليه يتلقون بعض العلوم الرياضية، والفلسفية، والكلامية. وقد أقام بمصر أربعين يومًا، ثم تحول عزمه عن الحجاز، وسافر إلى الأستانة. ولكنّ ذلك كان مقدّمة لعودته الثانية إلى مصر في محرم 1288هـ/ مارس 1871م ليقيم فيها هذه المرّة.

وقد تلمذ عليه الشيخ محمد عبده من علماء الأزهر، وشكّلت الحركة التي قادها جمال الدين الأفغاني ومن بعده تلميذه الشيخ محمد عبده بدايات نهضة الفكر الإسلامي التي انتشرت من مصر إلى بقية البلدان الإسلامية. وقد رافق هذه الحركة العديد من الإصدارات التي ساهمت في إحياء الفكر الإسلامي وانبعاثه من جديد. وكان من أعلام هذه النهضة: السيد أبو القاسم الكاشاني في إيران، والشيخ محمد كاظم الآخوند والميرزا محمد حسين النائيني والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والشيخ محمد جواد الجزائري مؤسس جمعية النهضة في العراق. وضمن هذه الحركة الإسلامية ظهرت تيارات إسلامية جماهيرية، كان من

---

(1) جمال الدين الأفغاني أصله من مدينة أسد آباد، وتوجد مدينتان بهذا الاسم، واحدة في إيران والأخرى في أفغانستان. ولذلك بعضهم ينسبه إلى أفغانستان وبعضٌ آخر ينسبه إلى إيران. (ف)

أبرزها حركة الإخوان المسلمين في مصر التي صدر عنها العديد من الدراسات الإسلامية ذات الخطاب التوعوي الحديث. وفي العراق تكوّنت حركات إسلامية نهضوية، منها: جماعة العلماء التي كان ينتسب إليها الشهيد محمد باقر الصدر، الذي كان له مساهمة بارزة وفريدة في مقارعة الفكر الرأسمالي ومعه الاشتراكي الاستعماريين[1]. وقد أسس السيد الصدر أول حزب سياسي إسلامي ينتمي إلى الفكر الإمامي. وإلى جانب مصر والعراق، ظهرت وتوسّعت العديد من الحركات والمجاميع الإسلامية في جميع بلدان العالم الإسلامي.

وقد تنامت هذه الحركة بصورة متسارعة عموديًّا وأفقيًّا، وبخاصّة مع تبنّي العديد من المؤسسات الرسمية في دول العالم الإسلامي لفكر الصحوة وإنتاج فكر إسلامي لديه القدرة على متابعة القضايا المعاصرة بنَفَس علمي وبحثي يتوافق ومناهج البحث العلمي الحديث. ونتيجة لذلك دخلت العديد من المقرّرات ذات الصيغة الإسلامية الحديثة إلى أقسام الجامعات الإسلامية، ما ساهم بصورة واسعة في تنمية هذا الاتجاه الفكري الصاعد بما يتناسب والعصر الحديث.

إن انبعاث هذه الحركة الفكرية والعلمية التي تشهدها مجتمعاتنا الإسلامية اليوم تدلّ ـ وبوضوح ـ على التفات المسلمين إلى حضارتهم وقناعتهم بأنها البديل للنظام الرأسمالي وليس ذلكم النظام الاشتراكي.

---

(1) تعدّ مساهمة السيد محمد باقر الصدر في إبراز المذهبين الفلسفي والاقتصادي الإسلاميين من أبرز المساهمات الإسلامية المعاصرة التي ناقشت وأثبتت تفوّق النظرة الإسلامية في الفلسفة والمذهب الاقتصادي، بحيث تعد المساهمات الفكرية الأخرى متأثرة إلى حدٍّ كبير بهما وتحذو حذوهما في كثير من التفاصيل. (ف)

وهو أمرٌ تتابعه مراكز الدراسات والمؤسسات الثقافية في العالم الغربي. إذ بدأ هؤلاء يدركون التفات المسلمين وقناعتهم بتفوّق حضارتهم، أو لا أقلّ قناعتهم بأن في الإسلام ما يلبي الحاجة الملحّة لحياتنا المعاصرة. وهو أمرٌ يمكن تبيّنه من خلال الدراسات المنشورة في الدوريات والمجلّات الدولية الفكرية المحكّمة والرسائل الأكاديمية وما تصدره المؤسسات الثقافية كالجامعات والمعاهد ومراكز البحث العلمي. وهم يعلمون من خلال هذه المتابعة الدقيقة لكثيرٍ من تفاصيل المجتمعات الإسلامية أن ثمة وعيًا متسارعًا ومتزايدًا لما نمتلكه من حضارة. ولذلك تشتدّ المحاربة من أجل إحباط هذه التجربة الرائدة التي تقوم بها المجتمعات الإسلامية اليوم وإفشالها.

وتوكيدًا لذلك، نقرأ للدكتور لابيدس تعليقه على صعود التيارات الإسلامية، إذ يقول: «إننا اليوم أمام هوية إسلامية متزايدة الاتصاف بالصفة الكوكبية مستندةً إلى جملة عقائد وطقوس وممارسات اجتماعية مشتركة. لقد بات الإسلام يتحدّد أكثر فأكثر برموز وشعارات مجرّدة مشتركة بين جميع المسلمين، وبقبول متزايد الاتساع باطراد لتطبيق الشريعة بوصفها الناموس الضروري الناظم لأي حياة إسلامية. . . وتتعزّز الهوية الكونية الشاملة بظاهرة تكاثر حركات إسلامية عابرة للحدود القومية أو كوكبية منظّمة»[1].

(1) **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص1411.

الصحوة الإسلامية ومرحلة الصراع

- المعاملات المالية المصرفية حينما ترد إلى البيئة الإسلامية يجب دراستها من الناحية الفقهية دراسة متأنّية؛ لأنها لم تكن معهودةً عصرَ صدور النصّ الشرعي، فلا هي مضاربة ولا جعالة ولا استدانة أو غيرها من المعاملات التقليدية. فهي تختلف عنها جميعًا. نعم، قد تقترب من هذه أو تلك، ولكن لكلٍّ من هذه المعاملات الحديثة طبيعتها الخاصّة التي لا تشبه أيًا من تلك المعاملات التقليدية السابقة.

□ المقاربة الإسلامية لعوامل النهضة والتقدُّم

انفتاح المجتمعات الإسلامية على الحضارة الغربية ولّد العديد من الأسئلة حول جوهر التجربة الغربية وأسباب امتلاكها لعوامل النهوض والتقدُّم التي تعيشها هذه المجتمعات. وقد أشرنا في ما مرّ إلى أن ثمة من انبهر بهذه التجربة، فيما حاول آخرون الرجوع إلى أصول الحضارة الإسلامية وتلمُّس عوامل النهضة التي امتلكها المسلمون سابقًا، مستفيدين ذلك من دراسة التجربة الغربية.

وفي المقارنة بين الحضارتين: الإسلامية والغربية، وُجِدَ أن الحافز الأبرز للنهوض في جانبه الغربي هو العامل المادي. ذلك أن الروح

الرأسمالية من طبيعتها البحث عن الربح ومزيد من المكاسب الاقتصادية، وابتكار العديد من الأساليب التجارية الربحية. وهي روحية من شأنها أن تدفع الإنسان نحو مزيدٍ من الابتكار والتطوير في الأساليب وأنماط المعيشة. ولكنّها في المقابل لا تلبّي جميع احتياجات الإنسان، فهي تزيد من النزعة المادية عند الإنسان وتشكِّل منه كائنًا ماديًّا بحتًا لا ارتباط له بالغيب وعالم الروح والمعنويات. وهو ما يمكن ملاحظته في المجتمعات الغربية وسياساتها العامّة التي تقدّم المصالح المادية على المبادئ والقيم الأخلاقية.

وهذا بخلاف الروح الإسلامية في التشريع والتقنين، فالإسلام يدفع الإنسان نحو إعمار هذه الأرض واستخراج خيراتها، ولكنّ ذلك يجب أن يظلّ ضمن المبادئ والقيم الدينية. فالحضارة الإسلامية في جوهرها وروحها مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بعالم الغيب. وما يشرِّعه الفقهاء المسلمون يجب ألّا يتعارض بأيّ وجه مع العقيدة الإسلامية. فعند المقارنة بين الروح الإسلامية في التشريع والروح الرأسمالية في ما يرتبط بالمؤسسات المصرفية والمالية مثلاً، يدرس الفقهاء المسلمون هذه المعاملات بما لا يتعارض والعقيدة الإسلامية التي لا تجوّز للمسلم الظلم أو الاعتداء على حقوق الآخرين، وهذا بخلاف الروح الرأسمالية التي تنظر إلى المعاملات المالية بنظرة المصلحة والمنفعة البحتة.

وما تنادي به التشريعات المدنية في الدول الرأسمالية من حريات شخصية واجتماعية وسياسية واقتصادية لعلّه من أسباب هذه الروحية النفعية البحتة. ذلك أن العديد من القوى والمؤسسات الكبرى ـ بحجة الحريات الاقتصادية ـ تسيطر على اقتصاديات السوق بما يحقّق مصالحها

على حساب مصالح الآخرين وحقوقهم. وهذا ما يتنافى والتشريعات الإسلامية التي تنطلق تشريعاتها من حفظ حقوق الآخرين والتزام القيم والمبادئ العليا للشريعة الإسلامية. ذلك أن الإسلام يعطي الإنسان الحرية بما لا يتعارض وحقوق الآخرين وبما لا يتعارض ـ أيضًا ـ والقيم الإسلامية العليا.

كما إن التشريع الإسلامي فيه العديد من التوجيهات الأخلاقية التي تساهم في حفظ الوحدة والاستقرار الاجتماعي والعائلي، وهو بدوره يساهم في تقدّم المجتمعات البشرية ضمن وتيرة ثابتة ومطمئنة، بخلاف الحال في الدول الرأسمالية التي تعاني مجتمعاتها من أمراض أخلاقية واجتماعية لا يمكن لتشريعاتهم المدنية أن تجد الحلول الناجعة لها. ذلك أن التوجّه إلى الدين وقيمه العالية هو الحلّ لمثل هذه الظواهر ـ كما تشير إلى ذلك التجربة الغربية ذاتها ـ.

□ تنامي الصحوة الإسلامية

مع تنامي حالة الصحوة في المجتمعات والمؤسسات الإسلامية، تحوّلت بعض تلكم المجموعات والأحزاب والحركات وما نتج عنها من دراسات ونظريات إلى واقع عملي تعيشه مجتمعاتنا، فتنامت معها حالة الصراع مع القوى المهيمنة، وبالخصوص بعد سقوط المنظومة الاشتراكية؛ إذ تفرّغت الدول الرأسمالية للصراع مع الحالة الإسلامية الصاعدة في بلدانها. ذلك أن المنظومة الرأسمالية تجد في الإسلام (أو ما تسميه الأصولية الإسلامية) الخطر الذي يتهدّد مصالحها[1]. إذ إن

(1) حول هذه النقطة، انظر: **تعدّد السبل**، مصدر سابق، ص 24 ـ 30.

تنامي هذه الظاهرة يساهم في توحّد القوى الإسلامية في منظومة واحدة لها كيانها واستقلالها. والوصول إلى هذه الحال يشكّل خطرًا وتهديدًا حقيقيًّا لا يشكّ الغربيون أنه أشدّ وقعًا من خطر المنظومة الاشتراكية، وبخاصّة أن معظم المصالح الحيوية للدول الغربية تقع تحت سيطرة هذه البلدان. ولأن المنظومة الرأسمالية قائمة على أساسٍ من الكسب والمصلحة، سيكون صعود مثل هذه القوّة أمرًا يتهدّدها في جوهر استمرارها وبقائها وأساسهما.

وفي ظلّ تنامي هذه الحالة يراقب الغربيون دخول الدول الإسلامية ميدان إنتاج الصناعات الثقيلة، كالسيارات والطائرات والسفن والناقلات والمعدّات العسكرية. ولا يخفون قلقهم من أن تتمكّن القوّة الإسلامية من الإمساك بزمام الأمور في هذه البلدان النامية، ومن ثمّ التحكّم أو التأثير على السوق الاقتصادية العالمية. وهذا ما لا تريده الدول الرأسمالية؛ ذلك أن دخول الدول الإسلامية هذا المجال التصنيعي من شأنه أن يعزّز من حال الاستقلال عن سياسات تلكم الدول.

□ التجربة الإسلامية والقدرة التنافسية الصعبة

ومن جانب ثالث، تدرك تلكم الدول أن الحركة الاقتصادية في بلدانها تعتمد بدرجة كبيرة على وجود وفرة من السيولة المالية لتمويل المشاريع الاقتصادية الضخمة وإنشاء العديد من مشاريع البُنى التحتية. والشريان الحيوي للروح الاقتصادية الغربية يتمثّل في الحركة المصرفية والمؤسسات المالية الاستثمارية.

فالبنوك في المجتمع الغربي بدأت مؤسساتٍ اقتصادية تقوم بحفظ أموال المودِعين واستثمارها في مشاريع كُبرى يتقاسم الأرباح فيها

المودِعون والمؤسسة المصرفية، لتتحوّل بعد ذلك إلى مؤسسات مالية متخصّصة في استثمار الأموال وتحويلها وحفظها وغيرها من المعاملات المالية المتعدّدة[1]. وقد ساهمت هذه المؤسسات المالية في توسيع المشاريع الاقتصادية وتنويعها في المجتمعات الغربية، وخلقت بيئة اقتصادية ضخمة، فلم تعد الحياة الاقتصادية ممكنة دون هذا النوع من المؤسسات المصرفية.

وهذه المصارف منها ما يموّل الأفراد ومنها ما يموّل المشاريع الاقتصادية الصغيرة، بينما يموّل بعضٌ آخر المشاريع الضخمة المحلية والعالمية. وكلٌّ منها له معاملاته الخاصّة التي تختلف من مصرِف لآخر ومن نوعٍ لآخر؛ ولذلك فإن الحركة المصرفية الرأسمالية أوجدت بيئة اقتصادية فريدة لم تعرفها المجتمعات البشرية سابقًا، لها طابعها وأسلوبها الخاص الآخذ في النموّ والتنوّع يومًا بعد يومٍ.

وهذه المعاملات المالية المتعدّدة حينما ترد إلى البيئة الإسلامية يجب دراستها من الناحية الفقهية دراسة متأنّية؛ لأنها لم تكن معهودةً عصرَ صدور النصّ الشرعي، فلا هي مضاربة ولا جعالة ولا استدانة أو غيرها من المعاملات التقليدية، فهي تختلف عنها جميعًا. نعم، قد تقترب من هذه أو تلك، ولكن لكلٍّ من هذه المعاملات الحديثة طبيعتها الخاصّة التي لا تشبه أيًا من تلك المعاملات التقليدية السابقة. كما إنها معاملاتٌ نشأت في البيئة الرأسمالية، وهي بيئة اقتصادية بالدرجة الأولى، تراعي المصلحة على حساب أي أمر آخر. ولهذا لا يمكن

---

(1) لمزيد من الاطلاع، انظر: **معاملات البنوك التجارية**، مصدر سابق، ص 23 ـ 37.

القبول بتلك المعاملات على صيغتها وطبيعتها الحالية ما لم تهذّب وتشذّب بما يتوافق والروح الإسلامية في التشريع. ذلك أن التشريع الإسلامي ـ كما أشرنا أعلاه ـ ينطلق ويؤسِّس أحكامه وقوانينه بناءً على العقيدة الإسلامية التي تؤمن بالله تعالى إلهًا خالقًا مدبِّرًا لهذا الكون وواضعًا للتشريع الذي يحقّق أكبر قدر من العدالة بين أفراد المجتمع. وهذا ما يتطلّب العديد من الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والفقهية للخروج بالنظرية الإسلامية حول هذا النوع من المؤسسات المالية ومعاملاتها التجارية المتعدّدة.

وما يحسب للتجربة الإسلامية الحديثة أنها دخلت معترك الحياة الاقتصادية المصرفية أيضًا، ذلك أن المصارف الإسلامية اليوم أصبحت واقعًا له حضوره بدءًا من الدول الإسلامية في ما بينها، وليس انتهاءً بما بدأته من خطوات رائدة نحو العالمية. إذ انتقلت بعض المصارف الإسلامية اليوم إلى الدول الغربية. وحضور هذا النوع من المصارف والمؤسسات المالية في المجتمعات الرأسمالية، سيكون له تأثيره في الحركة المالية والاقتصادية على المستوى العالمي، وهو ما يُشعر بحال من الصراع والتنافسية في عمق التجربة الرأسمالية. وهو أمر غير مرحَّب به في دول لا تزال تعيش الحال الاستعمارية التي لا ترحِّب بأي مظهر من مظاهر استقلال الدول عنها، وبخاصّة في الجانب الاقتصادي الذي يمثِّل عصب الحياة وشريانها في أنظمتها الاحتكارية الظالمة.

وحول هذه الفكرة نقرأ للدكتور لابيدس ملحوظته التي يشير فيها إلى أن «البنوك تنطوي على أهمية استثنائية؛ لأنها جزء من الشبكة الكوكبية للمال. إنها تتيح فرص استثمار الأموال وتحويلها من وإلى أي جزء من العالم. تقوم البنوك الإسلامية اليوم على أساسِ مبدأ أن الشريعة تُدين

الحصول على الفوائد، وهي مهيكلة كما لو كانت شركات مساهمة. وهي تغدو اليوم عمليةً على نحو متزايد جرّاء التنافس مع البنوك العادية. إنها أصبحت ظاهرة يتزايد اكتسابها لوجه مشروع تسويقي بالنسبة إلى الجمهور المسلم»[1]. كما يشير في موضع آخر إلى أن «هذه التوجّهات نحو التعبيرات الأكثر كونية وشمولاً عن الإسلام هي في الوقت نفسه نتاج توجّه مطّردِ التنامي نحو العولمة في الاقتصاد العالمي، مع ما يرافقها من شبكات نقل واتصالات وتكنولوجيا، ويساعد في ذلك حركات معاداة الاستعمار اللاحقة التي أسهمت في إيجاد وعي ذاتي إسلامي كوكبي ونوع من أنواع الضغط باتجاه الاهتداء إلى طريق مشتركة للتعبير عن الهوية الإسلامية»[2].

ومن الجيّد الإشارة إلى إحدى التجارب المهمّة والمبكّرة في هذا الاتجاه، وهو بنك التنمية الإسلامي في جدّة. إذ بذل مؤسسوه العديد من الدراسات المقارِنة بين التجربة الغربية ومصادر التشريع الإسلامية للوصول إلى صيغة إسلامية حديثة تمكّن هذه المؤسسات المالية من القدرة التنافسية في عالم المؤسسات المصرفية مع المحافظة على الالتزام بالتشريع الإسلامي. وكان ممن راسلهم هذا البنك السيد محمد باقر الصدر. وقد كان كتابه (البنك اللاربوي في الإسلام) ثمرة من ثمرات المشاركة في هذا النوع من التجارب الرائدة. وقد لاقت هذه التجربة رواجًا في بقية الدول الإسلامية، وبالخصوص دول الخليج، إذ لا نعدم أن نجد اليوم مصرفًا أو أكثر في كلٍّ من هذه الدول الست، لينتشر منها إلى بقية الدول الأخرى.

---

(1) انظر: **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص1347.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص1412.

الفصل السادس

تنامي الصحوة الإسلاميّة وممهّدات الظهور

ـ الصحوة الإسلامية وأرضيات النشأة

ـ المجتمعات العربية وتمكُّن الحالة الإسلامية

ـ الصحوة الإسلامية والمواجهة الصعبة[*]

(*) محاضرة أُلقيت في 11/ 9/ 1416هـ = 31/ 1/ 1996م ببلدة الربيعية شرق السعودية.

الصحوة الإسلامية وأرضيات النشأة

● لم يكن ثمة وجود حقيقي لأي حركة إسلامية سياسية معارِضة أيام العثمانيين. وهذا يدلّ على جانب كبير من الهيمنة سيطرت على المجتمع حقبة طويلة من الزمن. بخلاف ما كان عليه المسلمون أيام الخلافة العباسية مثلاً؛ إذ كان يوجد حركات إسلامية معارضة لا تتبنّى بالضرورة فكر السلطان/ الخليفة وخطابه حينها.

يراد بالصحوة: اليقظة والانتباه وانتشار الوعي. فالشعوب تمر بفترات ركود وخمود، ويعقب ذلك فترات تبدأ فيها بالتحرُّك والنهوض من جديد، وهذه المرحلة الثانية هي ما تسمّى بمرحلة الصحوة.

وعندما يتعلَّق الأمر «الصحوة الإسلامية»، فتلك إشارة إلى ما يعيشه المسلمون اليوم من سعي للتحرُّك والنهوض من جديد، وهي مرحلة أعقبت حقبةً عاشت فيها البلاد الإسلامية حالاً من الركود والخمود. وحينما نحاول تعرُّف تلك الفترة الخاملة من حياة تاريخنا الإسلامي، سنجد أنها فترة حكم الدولة العثمانية.

□ الدولة العثمانية بين الخلافة والسلطنة

تمكّن الأتراك من الوصول إلى حكم البلاد الإسلامية سنة 1281م

حتى 1922م. وكانوا قد جعلوا مركز حكمهم اسطنبول، وهي ما عرفت حينها «الأستانة» التي تعني العاصمة، وقد ظلّت إسطنبول عاصمةً للخلافة الإسلامية لأكثر من 600 عام. وكان العثمانيون لا يختلفون عن سابقيهم ممّن حكموا البلاد الإسلامية، إذ تظلّ الروح والنزعة التي يحكم بها السلطان العثماني هي تلكم النزعة الديكتاتورية في ممارسة السلطة.

وفي أخريات سنيّ الحكم العثماني ظهرت بعض الحركات التركية القومية المتنفِّذة التي كانت ترى أهمية هيمنة اللغة التركية، لتكون اللغة الرسمية في جميع نواحي السلطنة. فحاول «العثمانيون إنشاء العديد من المدارس بغرض تعليم اللغة التركية، على أن تعتمد النظام التعليمي نفسه الذي كانت عليه المدارس الحكومية في الدولة العثمانية. ومن أشهر المدارس العثمانية في الحجاز، المدرسة الرشيدية التي أسست في المدينة المنوّرة عام 1301هـ/ 1884م، إلى جانب أربع مدارس لتدريس الفقه الإسلامي، كما شرع العثمانيون في إقامة جامعة إسلامية في المدينة المنورة ليلتحق بها طلاب المدارس العثمانية، ولكن مشروع بناء الجامعة لم يكتمل بسبب قيام الحرب العالمية الأولى. ولم يتقبّل أهالي الحجاز المدارس الحكومية وحرصوا على الإكثار من بناء الكتاتيب لتعليم اللغة العربية. وإلى جانب الحجاز، بدأت المدن في مصر والشام وتونس والجزائر في بناء المدارس الأهلية، وكان ذلك ردّ فعل طبيعي من جانب أهالي الولايات العربية لصدّ سياسة التعليم العثمانية»[1]، وضمن مظاهر هذه الحركة، تم فرض تبادل المعاملات الرسمية بأن يكون باللغة

(1) **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**، المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس، ط1، 2007م، ج5، ص528 ـ 529.

التركية. وهي السياسة التي أثارت حفيظة العرب بالخصوص، وأشعلت نوعًا من الرغبة في الانفصال عن جسم الدولة العثمانية لدى كثير منهم حينها.

وفي ما يرتبط بالنشاط الديني، نجد خمولاً فكريًا وسياسيًا عامًا، إذ لا وجود لأي حركة إسلامية سياسية معارضة تملك خطابًا يناهض أو يخالف خطاب السلطة العثمانية. وهذا إنما يدلّ على جانب كبير من تخدير المجتمع في ظلّ هيمنة ديكتاتورية سيطرت على المجتمع حقبة طويلة من الزمن. وهو ما لم تكن عليه الحال أيام الخلافة العباسية ـ مثلاً ـ، إذ كان يوجد العديد من الحركات الإسلامية المعارضة التي لا تتبنّى بالضرورة فكر السلطان/ الخليفة وخطابه حينها.

ولذلك يمكن عدّ هذه الفترة من أبرز الفترات التي عاش فيها المجتمع الإسلامي حالاً من الركود والخمود الفكري، والذي استمرّ فترة طويلة ـ نسبيًا ـ من الزمن.

وهي فكرة يوضحها الدكتور لابيدس، إذ يقول: «نجح النظام العثماني نجاحًا غير عادي في الهيمنة على المجتمع الذي حكمه، وفي التحكُّم به، وفي إعطائه شكلاً. ومن المفاهيم العثمانية المركزية: مفهوم التمييز بين العسكر والرعايا، الحكام والمحكومين، والنخب والأتباع، والمقاتلين والمنتجين، ومحصلي الضرائب ودافعيها. تمثّلت الصفة الرئيسة للنخب الحاكمة بحقّ استغلال ثروات الرعايا. ويضاف إلى ذلك أنه كان يتعيّن على المرء أن يخضع لتربية قائمة على لغة وأنماط وسلوك مميزة ومعروفة باسم «الطريقة العثمانية»، كي يصبح عضوًا في نادي الطبقة الحاكمة. كان بوسع المرء أن يصبح عثمانيًا إما بالولادة أو عبر

التعليم والتنشئة في المدارس الملكية أو العسكرية أو الإسلامية الدينية»[1]. ويؤكّدها في موضع آخر، إذ يشير إلى أن «النظام العثماني كان شديد المركزية، فالنخبة العسكرية المملوكية والإدارة المالية البيروقراطية والإدارة الدينية الإسلامية كانت تمكّن الحكومة من التحكم بالكتلة السكانية المؤلفة من جمهور الرعية»[2]. وكان العثمانيون حريصون على إضفاء الشرعية على جميع تصرّفاتهم، «فلم تتعرض شرعية النظام العثماني للمساءلة والتشكيك من وجهة النظر الإسلامية الرسمية، وذلك بما ورثوه من مسؤوليات أنظمة الخلافة الإسلامية التاريخية جنبًا إلى جنب مع الهالة الملكية لجملة من الإمبراطوريات القديمة»[3].

ونتيجة للظاهرة الأولى (حركة التتريك) ظهر تحرُّك قومي عروبي يناهض سياسات التتريك ويطالب بانفصال البلدان العربية عن جسم الدولة العثمانية. حيث رفع القوميون العرب الشريف الحسين بن علي ـ الذي كان حاكمًا على الحجاز حينها ـ ملكًا على جميع العرب، ليكون هو الخليفة على المناطق العربية. ونشطت تلك الحركة لانفصال المناطق العربية عن جسم الدولة الأم. ولهذا عندما يحلّل البعض مسألة سقوط الدولة العثمانية، نجد تحليلين، أولهما ما يتبنّاه القوميون العرب الذين يذهبون إلى أن ذلك كان نتيجة طبيعية لما قامت به السلطة العثمانية من فرض للغة والثقافة التركية، ما دفع الحمية العربية لرفض هذه الحال والمطالبة بالانفصال عن السلطنة العثمانية. في ما يذهب الإسلاميون إلى

(1) **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج1، ص454.

(2) المصدر نفسه، 736.

(3) المصدر نفسه.

أن ذلك كان نتيجة للموقف الصلب الذي اتخذه السلطان عبد الحميد (آخر السلاطين العثمانيين) من رفض لأن تكون فلسطين وطنًا قوميًا لليهود، ما دفع بالقوى الكبرى حينها ـ وفي مقدّمتها بريطانيا ـ على العمل من أجل تفكيك هذه الدولة وإسقاطها، وكانت الحركة القومية العربية عاملاً مساعدًا في فصل البلاد العربية عن سلطة العثمانيين.

وبعد سقوط الدولة العثمانية وتقاسم أجزائها بين الدول الاستعمارية التي كان في مقدّمتها بريطانيا وفرنسا، ظلّت تلك الحركة العروبية في توهجها وحضورها في البلدان العربية. وبخاصّة بعدما نفّذت بريطانيا وعدها المعروف بوعد بلفور وسلّمت أرض فلسطين إلى اليهود المهاجرين إليها من جميع أصقاع العالم. ذلك أن العرب شعروا بأن اليهود سلخوا منهم أرضًا عربية عزيزة، فتشكّلت العديد من الحركات المطالبة بالجهاد ومناصرة الشعب الفلسطيني واسترداد أرضهم من هؤلاء المغتصبين، وهو ما شكّل حالاً من الصراع بين العرب والمستعمرين اليهود، استمرّ إلى يومنا هذا[1].

---

(1) الأرض الفلسطينية ـ تاريخيًا ـ فتحها المسلمون أيام الخليفة عمر بن الخطاب عنوةً، بمعنى أنها فتحت فتحًا عسكريًا بقيادة عمرو بن العاص. والأرض التي تفتح عنوةً في الفقه الإسلامي إذا لم يُعطِها إمام المسلمين للموجودين عليها أو يوزّعها على المسلمين، تبقى وقفًا إسلاميًا إلى الأبد على رأي جميع المذاهب الإسلامية. وفي ذلك الوقت لم تعطَ لساكنيها ولم توزَّع على المسلمين، فلذلك لا يجوز ـ فقهيًا ـ التنازل عن أرض فلسطين. وهذا من الناحية الفقهية البحتة، ولكنّ معالجة الوضع الراهن للاحتلال الصهيوني هل يكون من خلال العمليات العسكرية أو المفاوضات السياسية، فهذا بحث آخر. ولكنّه يجب أن يؤدي في نهاية المطاف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال إرجاع الأرض الفلسطينية كاملةً إلى السيادة الإسلامية. انظر حول هذا الموضوع: عبد الهادي الفضلي، «**الرأي الفقهي في الصلح مع إسرائيل**»، مجلة المنهاج، بيروت، العدد 13، السنة 4، ربيع 1420هـ/ 1999م.

كما إن الحركة الاستعمارية لم تلاقَ بالرضا من جميع الشعوب العربية، وكان في مقدّمة الحركات المقاومة للمحتلّ والمستعمر الحركات والأحزاب والتجمعات التي كان يجمعها التوجّه القومي العربي، إذ تشكّلت ضمن مجموعات تحارب وتقاوم النفوذ الأجنبي. وهي الحال التي مهّدت للحضور القومي في المجتمعات العربية بصورة كبيرة ومعمّقة. وكان هذا التوجّه يتقدّم الحركة الاجتماعية المناهضة للوجود الصهيوني في فلسطين، فكانت التنظيمات العسكرية الفلسطينية المقاوِمة تستمدّ معظم دعمها من الحركة القومية.

وفي تلكم الفترة انتشر وتوسّع الحضور للحركات اليسارية في العالم العربي، وهو التوجّه الذي يغلب عليه انتماؤه إلى الحركة الاشتراكية المدعومة من الاتحاد السوفييتي (البلد الذي كانت تنضوي تحته وتدور في فلكه العديد من الدول والحركات والأحزاب، وكان منها المجتمعات العربية)، إذ انبعثت حركاتٌ حزبية وتنظيمية يسارية إلى جانب سابقتها من الحركات القومية.

وبقيت المجتمعات العربية تتوزّعها الأحزاب والحركات القومية واليسارية إلى وقتٍ قريب. إلى أن انهزم المشروع القومي الذي كانت جمهورية مصر العربية عموده الفقري ومركز إشعاعٍ لتياره. وذلك بفعل اتفاقية كامب ديفيد التي أبرمها الرئيس المصري أنور السادات ومهّدت - حينها - السبيل لحركة تطبيع العرب مع إسرائيل. فلقد كانت هذه الاتفاقية سببًا لضمور الحركات القومية العربية، وذلك لشعورها بالخذلان والهزيمة النفسية ولعدم وجود قوّة إقليمية مساندة لتوجّهها بعد عقد هذه الاتفاقية مع العدوّ الصهيوني.

□ الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومفاعيل الثورة

وبعد فترة وجيزة جاءت الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني (ره) الذي برز قيادةً سياسية إسلامية على المستوى الإقليمي والعالمي. وهذا الحدث غيّر المعادلات السياسية العالمية، إذ نقل الصراع من الدائرة العربية الأضيق إلى الدائرة الإسلامية الأوسع.

إن المجتمعات العربية ـ في ذلك الوقت ـ كانت تتوزّعها الحركات القومية واليسارية ـ كما أشرنا أعلاه ـ، ولكن هذا الانقسام لم يمنع من توحّدها حول حالة الرفض للوجود الصهيوني في فلسطين، إذ كانت حينها قضيةً عربية مركزية. كما أن هذا التوجّه القومي كان يقود حركة المقاومة ضدّ النفوذ الأجنبي في المنطقة. ولكنّ حالة الصراع التي أريد لها ـ غربيًّا ـ أن تخفت بعقد اتفاقيات السلام آنذاك، شاءت الإرادة الإلهية أن تجد لها حاضنًا وراعيًا جديدًا، وهو ما حدث بعد الثورة الإسلامية في إيران التي أصبحت حركةً سياسية قويّة لها حضورها وتأثيرها على الساحة العربية، إذ كان من أدبيات خطاب الثورة الإيرانية الوقوف إلى جانب العرب في قضيتهم ضدّ الوجود الصهيوني في فلسطين.

إن دخول الثورة الإيرانية في صلب الصراع مع إسرائيل غير مجريات الأحداث وهوية الصراع، فبدلاً من أن يكون الصراع عربيًّا إسرائيليًّا أصبح الآن إسلاميًّا إسرائيليًّا. ولأن مناهضة المشروع الصهيوني هو في جوهره مناهضة للمشروع الغربي في المنطقة، يمكننا تقريب هوية هذا الصراع بأنه أصبح بعد حدث الثورة: صراعًا إسلاميًّا غربيًّا.

□ بين الثورة الإيرانية والتجربة الإخوانية

أشرتُ ـ بعاليه ـ إلى أن حدث الثورة الإسلامية في إيران كان عاملاً ومحرِّكًا لانبعاث المدّ الإسلامي في البلدان الإسلامية، وذلك لخلوّها قبل ذلك إلا من التيارين: القومي واليساري. ولكنّ هذا لا يعني بحال أن الساحة كانت تخلو من تيارات إسلامية فاعلة. وبخاصّة الساحة المصرية التي أنتجت تيارًا حركيًّا يعدّ من أعرق التيارات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي، وهي: حركة الإخوان المسلمين.

والإخوان المسلمون هو تيّار حركيّ أسسه حسن البنا في مصر في مارس عام 1928م كحركة إسلامية، وسرعان ما انتشر فكر هذه الجماعة، فنشأت جماعات أخرى تحمل فكر الإخوان في العديد من الدول، بلغت أكثر من 70 دولة تضم كل الدول العربية ودولاً إسلامية وغير إسلامية في القارات الست. وأتباعها اليوم يعدّون بالملايين. ففي مصر وحدها يتعدّى الخمسة ملايين، بالإضافة إلى أتباعها في فلسطين والأردن وسوريا ولبنان ومنطقة الخليج وغيرها. وهي على الصعيد الفكري، أصدرت مئات الإصدارات ذات البعد الفكري المعاصر، أحدثت معها حركة إسلامية ثقافية معاصرة، نشأ عليها الكثير من الأجيال الحالية. وكان لها حضورها الفاعل والمؤثّر في الصراع العربي الإسرائيلي. فقد أبلى المنتمون إلى الحركة بلاءً حسنًا في معارك العرب ضدّ الحركة الصهيونية. وهو ما مهّد لمحاربتها والتضييق عليها لاحقًا[1].

---

(1) انظر في ترجمة الإخوان المسلمين: **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة ـ الرياض، ط2، 1419هـ ـ 1999م، ج1، ص361 ـ 362، مادّة (الإخوان المسلمون).

ولكنّ هذه الحركة ذات العراقة، لم تستطع أن تصل بمشروعها الذي بدأ فكريًا واجتماعيًا ووصل إلى أن يعتمد على نفسه اقتصاديًا بدرجة كبيرة وإلى أن يثبت نفسه حركةً اجتماعيّة وسياسية لها وزنها في كثير من البلدان الإسلامية، لم يستطع مع كل هذه الإمكانيات، أن يحقّق ما أنجزته الثورة الإسلامية في إيران التي تعدّ تجربتها وحركتها الاجتماعية أقصر بالمقارنة مع حركة الإخوان، فعمر الثورة منذ نشأتها حركةً اجتماعية إلى تحقيق الانتصار لا يتعدّى الثلاثين عامًا.

وما لم تحقّق الحركة الإسلامية ذلك النموذج من الوصول إلى موقع القرار تبقى مفاعيلها وتأثيراتها في المجتمع أقل بكثير من الطموح ومن الفاعلية المطلوبة لإنجاز الدخول في معترك الصراع العالمي، ولأن تكون مصدرًا للإشعاع لكثير من الحركات والتوجّهات الإسلامية المماثلة. ذلك أن حدَث الجمهورية الإسلامية في إيران يعدّ تجربة إسلامية فريدة، استطاع أن يقيم دولةً عصرية تقوم على أساس من الانتخاب والمشاركة الشعبية، ووفق دستور عصري يتوافق والرؤية الإسلامية الحديثة، وضمن نظام برلماني منتخب. وهي تجربة أعطت الكثير من الأمل لشعوب المنطقة وجماهيرها لأن تحذو حذوها، فقد تحقّق ما لم تستطع تلكم الحركات والأحزاب والتجمعات والتوجّهات الفكرية المحلية تحقيقه.

وهذا الأمل يعدّ الدافع والمحرّك الأساس لانبعاث الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي من جديد. وبخاصّة أن التجربة الإيرانية لم تعزل نفسها في خصوصيتها الفارسية أو الشيعية، بل مدّت يدها إلى جميع الحركات الإسلامية للنهل من تجربتها والتأسيس عليها في مجتمعاتها المحلية المختلفة عن البيئة الإيرانية. كما إنها تبنّت خطابًا إسلاميًا

وَحْدَوِيًّا جامعًا، فأنشأت مؤسسات عدّة تتبنّى خطّ التقريب بين المذاهب، فوُجِدت المؤتمرات الدورية حول التقريب، وكذا، مؤسسة رسمية داعمة لهذا الخطّ الوحدوي التقريبي، تصدر عنها مجلّة وإصدارات متنوّعة في هذا الاتجاه، بل وأنشأت جامعة للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

□ تداعيات الثورة الإسلامية في إيران

بحضور التيار الإسلامي في المجتمعات العربية أصبحت هذه المجتمعات يتقاسمها تياران رئيسان، هما: الإسلامي واليساري. وفي ظروف اجتماعية معقّدة، حدث ما يمكن تسميته بالتصادم بين هذين التيارين. وقد صدرت الكثير من المواقف العلنية تَبادلَ خلالها الطرفان العديد من التهم، ومعها نوعٌ من التشدّد في مناقشة الخلفيات الفكرية بينهما.

ولكن ما يجمع هذين التيارين أنهما تياران عقديان، ولا يتأثران بالأجواء العربية أو الإقليمية فحسب، فلكل منهما تأثره وتأثيره في المجتمعات ذات الانتماء العقدي نفسه. ولذلك فإن انتصار الثورة الإسلامية في إيران قلب المعادلة في إيران لصالح الحركة الإسلامية في وجه الحزب اليساري العريق هناك، وهو حزب تودة. ولانهزام هذا الحزب في إيران تأثيراته على مستوى الساحة العربية، وبخاصّة أن حدث الثورة كان يمثّل انقلابًا جذريًّا في المنطقة، وفي إيران بصورة أعمق، إذ أنهت الثورة الوجود الفعلي لحزب تودة، وبخاصّة مع ما تملكه شخصية الإمام الخميني من قوّة جماهيرية لها فعلها على الساحة الإيرانية، استطاعت أن تُغلِّب التيار الإسلامي على بقية التيارات الأخرى. وكان

ذلك في إيران. ولكنّ تداعياته وصلت إلى الساحة العربية، لوجود الأرضية الإسلامية أساسًا في المنطقة، مضافاً إلى خطابات الإمام وكثير من مفكري الثورة التي كانت تلقي بظلالها على المجتمعات العربية، ما عزّز حضور الخطاب الإسلامي فيها.

وقد ظلّت القوّة اليسارية لها حضورها عربيًا، ولكنّ هذا الحضور الذي كان يستمدّ جزءًا من قوّته من الاتحاد السوفييتي، بدأ بالانحسار والضعف أيضًا بعد سقوط هذا الاتحاد وتفككه إلى خمس عشرة دولة. وبخاصّة من الناحية السياسية والحركة الحزبية الاجتماعية.

ولذلك فإن التيار الفاعل وذا الحضور القوي في البلاد الإسلامية اليوم هو التيار الإسلامي. وهي الحال التي جعلته يدخل معترك الصراع مع القوى المهيمنة. ودخول هذا التيارِ معتركَ الصراع يشكّل بداية تنامي حركة الصحوة الإسلامية في المنطقة.

والتيار الإسلامي الذي بدأ بالتحرّك والانبعاث في مجتمعاتنا الإسلامية بدأ يتمحور ضمن حركات تنظيمية فاعلة آخذة في النموّ والتوسّع، وهذه الحركات بدأت تدور - عن قصد أو غير قصد - في فلك الثورة الإسلامية في إيران، ذلك أنها في كثير من أدبياتها وخطابها العام تنحو المنحى نفسه الذي رفعته الثورة الإيرانية.

المجتمعات العربية وتمكُّن الحالة الإسلامية

- عندما نجد هذا التوزيع المؤثّر للتيار الإسلامي في واقع المجتمعات العربية وفي المنطقة عمومًا، سنجد صعودًا واسعًا لهذا التيار يجعله بجدارة التيار المناهض للنفوذ الأجنبي في منطقتنا الإسلامية، وهو التيار الفاعل الذي ينبئ بتسنم زمام المبادرة والفاعلية الاجتماعية في المستقبل.

كان حدث الثورة الإيرانية فاعلاً مهمًّا في تنشيط الحركة الإسلامية في البلدان العربية، وما يدلّل على نشاط هذه الحركة وفاعليتها وتبدّل مواقع الفعل والتأثير في هذه المجتمعات ما تشهده الساحة من تغييرات جذرية، نرصد هنا نماذج منها، وهي كالتالي:

□ اغتيال السادات وتبنّي الحركة الإسلامية

أشرتُ سابقًا إلى أن اتفاقية كامب ديفيد التي وقعها عن الجانب المصري الرئيس أنور السادات ومن الجانب الإسرائيلي مناحيم بيغن في العام 1979م شكّلت انعطافةً مهمّة في العالم العربي، وذلك لما أحدثته من هزّة في الحركة القومية العربية التي كانت تقودها مصر في تلك المرحلة. ولكنّ هذه الاتفاقية كما مهّدت لضعف هذه الحركة السياسية

والحزبية، كانت مدخلاً لمرحلة جديدة، ذلك أنّها ولّدت شعورًا عامًّا من الغضب عمّ البلاد العربية بعامّة، والجمهور المصري بخاصّة، ما دفع بتحرّكات مناهضة لها، أدت في النهاية إلى اغتيال الرئيس أنور السادات على يد الضابط في الجيش المصري خالد الإسلامبولي (1958 ـ 1982م)[1].

وما يرمز إليه هذا الحدث أنه لم يصدر عن الحركة القومية (وهي الحركة التي كانت تناهض عملية التطبيع مع إسرائيل وتعمل على مواجهة النفوذ الأجنبي في البلاد العربية)، وإنما صدر عن حركة الجهاد الإسلامي، وهي حركة إسلامية بحتة. وهو ما يعني أن المواجهة مع مخططات النفوذ الغربي ومع القضية العربية المركزية تحوّل من مواجهة من قبل الحركة القومية إلى مواجهة من قبل الحركة الإسلامية في صلب الجمهور الحاضن للقوميين العرب ورافعتهم الأساس سابقًا.

□ امتداد الصراع من فلسطين إلى لبنان

ظلّ لبنان مدةً طويلة من الزمن مهدًا وموطنًا للحركة القومية العربية. ولتبنّي هذا الاتجاه القضية الفلسطينية، احتضن لبنان مبكّرًا الحركات الفلسطينية الجهادية، ووُجد فيه العديد من مخيمات اللاجئين

---

(1) هو: خالد أحمد شوقي الإسلامبولي (1958 ـ 1982م)، ضابط في الجيش المصري، شارك مع كلٍّ من: عبود الزمر ومحمد عبد السلام فرج في تخطيط اغتيال الرئيس المصري أنور السادات وتنفيذه. وكان ذلك ردًّا على ما قام به في عقد اتفاقية السلام مع إسرائيل، وما أعقب ذلك من استهداف للحركة الإسلامية في مصر واعتقال لقادتها. وقد حُكم عليه بالإعدام في هذه القضية، ونُفِّذَ الحكم سنة 1982م. انظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية، http://ar.wikipedia.org، مادة (خالد الإسلامبولي).

الفلسطينيين، ومعهم قيادة حركة فتح التي كانت وقتها أبرز حركة تتبنّى الخيار العسكري تجاه الوجود الصهيوني على الأرض الفلسطينية.

وقد أدى وجود هذه الحركة على الأراضي اللبنانية أن يكون دافعًا وحجّة للاجتياح الإسرائيلي للبنان بدءًا من الجنوب اللبناني، موطن الحركة الفلسطينية، ووصولاً إلى العاصمة بيروت. وهي الحادثة التي دفعت إلى تأسيس حركة المقاومة اللبنانية التي نجحت في إضعاف الوجود الإسرائيلي في لبنان إلى أن تمركز في ما عرف لاحقًا بالشريط الحدودي الأمني[1]. ولكن المثير هنا أن من تبنّى وشكّل العمود الفقري لمقاومة المحتلّ الإسرائيلي هو الحركة الإسلامية في لبنان. وهو تغيّر جذري على مستوى الساحة اللبنانية التي كانت تعدّ من أهم مراكز الوجود القومي في العالم العربي ومصدرًا من أبرز مصادر الإشعاع الفكري لهذا التيّار.

إن دخول الإسلاميين في حركة المقاومة للمحتلّ الأجنبي كوّن عنصر دعم والتفاف حول هذه الحركة، وخلق مع الزمن تغيُّرات استراتيجية في هويّة الصراع ومنبع الحركة والتغيير في المجتمعات العربية. لقد غيّرت هذه الأحداث في لبنان وجه المعادلة وقلبت الموازين في المنطقة إلى جانب ما يحدث في مصر من نموّ وحضور للتوجّه الإسلامي هناك.

وقد أصبح من الجليّ أن الصراع لم يعد منحصرًا بين العرب

---

(1) امتدّ الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني إلى أن انتصرت المقاومة الإسلامية بقيادة حزب الله اللبناني وتمكّنت من تحقيق الانتصار ودحر المحتلّ في 25/ 5/ 2000م الموافق لـ 21/ 2/ 1421هـ.

وإسرائيل (الاتجاه القومي والمشروع الغربي في المنطقة)، وإنما بين الاتجاه الإسلامي العريض من جهة والمشروع الغربي من جهة مقابلة.

□ الانتفاضة الفلسطينية وتغيُّر البوصلة

كما إنّ من الأحداث التي تسير في هذا الاتجاه ما شهدته الساحة الفلسطينية داخل الكيان المحتلّ. فالانتفاضة الفلسطينية التي حدثت سنة 1985م كان من أبرز القوى الفاعلة فيها هي حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين (حماس)، وهي فصيل فلسطيني إسلامي يقابل حركة التحرير الفلسطينية (فتح) المنتمية إلى التيار اليساري. ولهذا ما يعنيه أيضًا، إذ تبدّل الصراع داخل القوى الفسلطينية من قيادة يسارية إلى حركة إسلامية تتبنّى خطّ وتوجّه الإخوان المسلمين. وبخاصّة أن هذه الحركة الإسلامية الوليدة ظهرت في ظروف لم يعد العرب فيها يتبنّون الخيار العسكري تجاه المشروع الإسرائيلي، ولذلك لم تتلقّ ذلك الدعم من الدول العربية، بل كانت تتلقّى معظم الدعم من الحركات الإسلامية، خلافًا للحال مع حركة التحرير الفلسطينية (فتح) المدعومة عربيًّا. وعندما يكون أحد طرفي الصراع داخل الكيان الإسرائيلي مدعومًا من القوى الإسلامية وليس من الدول العربية، فإن هذا يعدّ تبدلاً في القوى والموازين على مستوى الساحة في الشرق الأوسط.

□ الانتفاضة الشعبانية في العراق

توجد مجتمعات فاعلة ولها تأثيرها على مستوى البلدان العربية، في مقدّمتها مصر ولبنان وفلسطين، ويضاف إليها العراق. ففي العراق وصل إلى السلطة حزب البعث الذي ينتمي إلى التيّار القومي. وعندما حدثت

الحرب العراقية الإيرانية اصطف العرب خلف الرئيس العراقي صدام حسين لاعتبارات قومية وعروبية. ولكنّه بعد أن أقدم على غزو الكويت تبدّلت الكثير من المواقف، إذ عدّه العرب آنذاك خائنًا للقومية العربية ومقسِّمًا لوحدة الصف العربي، بل وعدوًّا. وبخاصّة أن التوجُّه العالمي كان آنذاك مع تحرير الكويت من قبضة النظام العراقي، وهو أمر تُسخَّر من أجله وسائل الإعلام ويمكن تمرير هذه الأوصاف والتهم ضمن هذا الجوّ التصعيدي ضدّه.

وما تجب الإشارة إليه هنا، أن الشعب العراقي أثناء التصعيد الغربي ضدّ نظام صدّام حسين انتفض انتفاضةً شعبية كادت أن تسقط النظام لولا تدخُّل القوى الغربية ومساهمتها في إخماد هذه الانتفاضة. وكان تحرُّك هذه الانتفاضة تحرُّكًا إسلاميًّا خالصًا، وهو ما يعني تمكُّن الحالة الإسلامية من الشعب العراقي مع كلّ ممارسات سلطة البعث من إخماد ومحاربة القوى الإسلامية على مستوى الساحة العراقية.

□ الجزائر وصعود التيار الإسلامي

في العام 1988م عمّت الجزائر انتفاضة شعبية أجبرت السلطات الجزائرية على تعديل الدستور وإقرار التعددية الحزبية. ما دفع الحركة الإسلامية هناك إلى تأسيس حزب سياسي في العام 1989م باسم: الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وقد شاركت في الانتخابات التشريعية في العام 1992م، واستطاعت أن تحقّق فوزًا ساحقًا في تلك الدورة الانتخابية. وقد كان تحقيق جبهة الإنقاذ لهذا الفوز أمرًا غير متوقّع، ما دفع السلطات الجزائرية، وبدعم من العسكر، إلى إلغاء نتيجة الانتخابات وفرض حالة الطوارئ على البلاد عامّة. وقد شكّلت هذه الأحداث تداعيات سياسية

واجتماعية دفعت البلاد إلى حالٍ من الفوضى وانعدام الأمن، حدثت خلالها العديد من العمليات الإرهابية التي ذهب ضحيتها أبناء الشعب الجزائري. وما ترمز إليه هذه الحادثة هو غلبة التيار الإسلامي في المجتمع الجزائري وكان على مقربة من الوصول إلى موقع القرار والإشراف عليه[1].

إنّ صعود هذا التيار كان يعدّ تغيُّرًا جذريًّا في المجتمع الجزائري ويبشِّر بصعود التيار الإسلامي (ما يسميه الغربيون التيار الأصولي). ولذلك عمل الغربيون على إقصاء هذه الحركة من موقع الفعل والقرار، وذلك بالإقدام على إلغاء نتيجة هذه الانتخابات وإفراز نوع من الصراع والاحتراب الداخلي في المجتمع الجزائري، ظلّ يهدّد الاستقرار في الجزائر لسنوات طويلة، لم يتعافَ منه الجزائر إلاّ مؤخرًا.

إننا عندما نجد هذا التوزيع المؤثّر في واقع المجتمعات العربية وفي المنطقة عمومًا، سنجد صعودًا واسعًا للتيار الإسلامي يجعله بكل جدارة التيار المناهض للنفوذ الأجنبي في منطقتنا الإسلامية، وهو التيار الفاعل الذي ينبئ بتسنمه زمام المبادرة والفاعلية الاجتماعية في المستقبل. وهذا

---

(1) عندما يتعرّض الدكتور لابيدس للحركة الإسلامية في الجزائر، يشير إلى أنه «في العام 1989م اعترف الدستور الجزائري الجديد بشرعية وجود أحزاب سياسية غير جبهة التحرير. كما نصّ على إجراء انتخابات حرة. وهنا أصبحت جبهة الإنقاذ الإسلامية الحزب الأهم؛ إذ حققت عددًا من الانتصارات في الانتخابات البلدية، كما أشارت الجولة الأولى من الانتخابات البرلمانية في العام 1991م إلى احتمال خروج جبهة الإنقاذ من الجولة الثانية حاصلة على أكثرية حاكمة. وردًّا على ذلك، رفض الجيش أن يسلّم بنتائج الانتخابات، وأقدم على تدبير انقلاب في يناير 1992م أزاح فيه الشاذلي بن جديد وأفرغ الانتخابات من مضمونها». انظر: **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص975 و979.

ما يدخل الحركة الإسلامية في صلب الحراك الاجتماعي والفكري والسياسي، ويمهّد لتنامي حالة الصحوة الإسلامية لدى شعوب هذه المنطقة وأن يدخل هذا التيار الصراع مع القوى العالمية المهيمنة، وهذا لا يقتصر على مسألة الصراع المركزية في المنطقة، وهي القضية الفلسطينية، وإنما يتعدّى ذلك إلى مختلف الصّعد والمجالات، فيدخل في الصراع السياسي والاقتصادي والثقافي والفكري والاجتماعي.

□ الحركات الإسلامية بين التطرُّف والمهادنة

وفي هذا السياق، يجب الإشارة إلى ملاحظةٍ مهمّة هنا، وهي بخصوص ما تلصقه وسائل الإعلام ـ العالمية وحتى المحلية ـ بالحركات الإسلامية. إذ تحاول تلكم الوسائل تصوير الحالة الإسلامية في مجتمعاتها على أنها حالة رجعية، وكذلك تصويرها بأنها حالة إرهابية تقوم بممارسة أنشطتها بالفرْض والعنف تجاه السلطة أو المجتمع في حال وجود معارضة أم رفض اجتماعي لتوجّهات هذه الحركة الإسلامية أو تلك.

وفي ما يرتبط بالحالة العنفية التي قد تلصق بالحركات الإسلامية، يجب الإشارة إلى أن التعميم وإطلاق التهم أو التبريرات لا يمكن أن يكون وصفًا دقيقًا لهذه الحالة؛ ذلك أن لكلّ حركة إسلامية ظروفها الخاصّة. فتلك الحركة التي تواجه بالعنف من قبل السلطة ويعتقل رموزها وقادتها ويزجّون في السجون ويُمارس بحقّهم شتّى أنواع التضييق والعنف غير المبرَّر، ومن ثَمّ حين تقابل هذه الحركة تلك السلطة بالعنف كردّة فعل تجاه ما يمارَس ضدّها، فهذه الحال هي دفاع عن النفس ومقابلة بالمثل. ولكنها توصف في الإعلام بأنها حركة إرهابية، ويصوَّر

الجلّاد (وهو الحاكم هنا) بأنه الضحية، في ما يلصقون بهذه الحركة المظلومة أبشع التهم جرّاء ما يمارسون من حقّ طبيعي يمارسه من يتعرّض للظلم والعدوان، وهي حالة إنسانية غريزية مبرَّرة[1].

وقد تكون تلك الحالة الإسلامية أُسِّست ونشأت في ظروف تقتضيها أن تلجأ إلى العمل العسكري والعنفي، كما هي الحال في فلسطين ولبنان. فإن الإعلام الغربي ـ ويشاركه بعض الإعلام المحلي ـ قد يطلق على هذه العمليات العسكرية ـ التي هي ردّة فعل لعنف المحتلّ ـ عمليات إرهابية.

ولكنّ هذا لا يعني أن الحركة الإسلامية لا تؤيِّد الحوار مع الطرف الآخر، وإن كان هذا الطرف قد اعتدى وأجرم بحقها. ولكن ما نشاهده على الأرض أن الطرف الآخر هو من يصدر الأحكام ويمتنع عن الحوار مع هذه الحركة أو تلك بادعاءات هي في معظمها تبريرات لرفضه لوجود هذا التيار في المجتمعات الإسلامية. وإلا فالحوار هو أساس الدعوة إلى الله وإلى تبنّي الخيار الديني الذي تنتمي إليه الحركات الإسلامية في مقابل الخيارات الأخرى.

---

(1) لفظ الإرهاب الذي تطلقه وسائل الإعلام على الحركات الإسلامية يعدّ من المصطلحات الإعلامية الإشكالية؛ ذلك أن الإرهاب لا يمكن إعطاء الحكم حوله بصورة عامّة. فبعض الإرهاب إنما هو ما يمارسه الطرف الآخر ردةَ فعل تجاه من يمارس العنف ضدّه. والإرهاب هنا بمعنى إدخال الرهبة والخوف، وهو لا يمكن رفضه بصورة مباشرة. فالإرهاب الذي يحقّق حالةً من الرهبة التي تردع العدوّ عن ارتكاب ممارساته العنفية أمر مرغّب فيه، ويمثّل حالة إنسانية يعبَّر فيها عن الحقّ الطبيعي والغريزي في الدفاع عن النفس وحفظها. لمزيد من الاطلاع، انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، **«دراسة دلالية لكلمة إرهاب»**، مجلة الكلمة، العدد 28، السنة 7، صيف 1421هـ/ 2000م.

الصحوة الإسلامية والمواجهة الصعبة

● دخول التيار الإسلامي معترك الصراع على مستوى واسع اليوم، ومعه التبشير بنظام عالمي جديد، ويضاف إليهما تطلّع الشعوب إلى أن يكون هذا النظام العالمي فيه من التغيير ما يؤدّي إلى تحقيق ثورة عالمية يعيش فيها الإنسان بروحية مغايرة تنسجم والفطرة الإنسانية، إن جميع هذه التغيُّرات والتطلُّعات تُشعرنا بأننا على موعد قريب من ذلكم الأمل المنشود بالظهور المبارك.

ما أشرنا إليه من تمكُّن الحالة الإسلامية في المجتمعات العربية إنما هي حالة شعبية واجتماعية أكثر ممَّا هو حالة رسمية. بل إن هذه الحركات هي ـ في معظم حالاتها ـ محاربة من قبل الحكومات العربية، كما هي الحالة المصرية مع الإخوان المسلمين والجزائرية مع جبهة الإنقاذ.

□ الحركة الإسلامية والمواجهة المفتوحة إقليميًا وعالميًا

التصعيد ضدّ الحركة الإسلامية من قبل بعض حكومات المنطقة لا ينطلق من خلفيات إقليمية أو محلية ضيّقة، وإنما يمكن إدراجه ضمن تلك الحرب والصراع مع القوى الإسلامية تمارسها هذه الحكومات تنفيذًا لأجندات خارجية تخدم مصالح الطرفين (هذه الحكومات ومعها الأنظمة الغربية المهيمنة).

لقد تفرّدت الولايات المتحدة الأمريكية بحكم العالم بعد سقوط الاتحاد السوفييتي. فهي دولة عظمى تسعى لتحقيق أكبر قدر من مصالحها في هذه المنطقة الحيوية من العالم، ولا تريد وجودًا منافِسًا لأي قوى تحدّ من قدرتها على تحقيق هذه المصالح. وقد طرحت مؤخرًا ما أسمته «النظام العالمي الجديد». وهي تسمية لخطة تريد من خلالها خلق مرحلة وواقع جديد على المستوى العالمي، يكون لها اليد الطولى فيه.

وضمن خطط هذا النظام وبرامجه نشر ما تسميه بالديموقراطية في دول المنطقة. وهو شعار برّاق لا تريد منه سوى بسط مزيد من الهيمنة على مقدّرات شعوب هذه المنطقة. وإلا فإن من أبرز مظاهر الديموقراطية هو تحقيق إرادة الشعوب من خلال إيجاد أنظمة تتطابق مع توجهات أفرادها. وهذا ما لا تعمل عليه الإدارات الأمريكية المتعاقبة، بل إننا نجدها تعمل على بسط نفوذ أنظمة ومحاربة أنظمة أخرى وفقًا لأجندتها هي، وليس تحقيقًا لرغبات شعوب المنطقة.

□ الإسلام ودخول معترك الصراع

تنامي الحركة الإسلامية في أكثر من بلد عربي مؤشّر لتنامي حركة اجتماعية فكرية واسعة تقوم على أساس من رفض لأي نوعٍ من أنواع الهيمنة والنفوذ ومعه شعور قويّ بالاستقلال والاعتزاز بالهوية. وهي حال لا ترحّب بها القوى العالمية. وهو ما يدفع بهذه القوى إلى مزيد من الضغط ومحاربة هذا التوجّه، وذلك من خلال ترسيخ كل الإمكانيات المحلية والعالمية لمحاربته. وكل ما نجده اليوم من تصعيد ضدّ التيار الإسلامي ـ أو الإسلام عمومًا ـ إنما منبعه الأساس هو هذا الشعور

بالخطر الذي يشكّله الإسلام اليوم تجاه هذه القوى. وكان يفترض أن تفعل هذه الحرب فعلها فينهزم الحضور الإسلامي في المنطقة. ولكن ما يؤشّر إلى قوة هذا الحضور هو ما نراه من صمود وتنامٍ للحالة الإسلامية رغم كل الجهود الضخمة التي تقوم بها القوى العالمية اليوم.

ولا يمكن إخفاء ذلكم التفاؤل بنجاح التجربة الإسلامية في دخولها هذا المعترك مع القوى الغربية. وبخاصّة أن الأنظمة الغربية لم تعد الثقة بها كبيرة من قبل مواطنيها. فالشعوب اليوم تنتظر أنظمة بديلة تحقّق أكبر قدر من العدالة الاجتماعية بين طبقاتها ومعها يتحقّق قدرٌ واسع من الاستقرار الاجتماعي المفقود، آملةً في تلكم السعادة المفقودة التي لم تحققها أنظمتها الحالية مع كل ما تعيشه هذه المجتمعات من تقدُّم ومظاهر للرخاء وتجربة حضارية عريقة.

كما إن الطبقة السياسية الحاكمة لا تمثّل ذلكم الأمل والنموذج الذي تسعى البشرية إلى إنتاجه من قيادات تقود مجتمعاتها إلى حال من العدالة ونشر الخير والصلاح بينها. إن العالم اليوم يأمل بوجود قيادة عالمية صالحة يجد فيها تلكم القيم الإنسانية الخيّرة. وهذه الشخصية لا تقدّمها هذه الأنظمة الحاكمة، بما فيها النظام الديموقراطي. وفي المقابل، يقدّم الإسلام أطروحة جديدة للخلاص، من مفرداتها أن القيادة التي يبشّر بها الفكر الإسلامي ويتوحّد العالم حولها تملك من الصفات الخيّرة والصالحة والمُحبّة ما تطالب به هذه الشعوب.

□ التبدلات الدولية وقرب الظهور

إن دخول التيار الإسلامي معترك الصراع على مستوى واسع اليوم، ومعه التبشير بنظام عالمي جديد، ويضاف إليهما تطلُّع الشعوب إلى أن

يكون هذا النظام العالمي فيه من التغيير ما يؤدّي إلى تحقيق ثورة عالمية يعيش فيها الإنسان بروحية مغايرة تنسجم والفطرة الإنسانية، إن جميع هذه التغيُّرات والتطلُّعات تُشعرنا بأننا على موعد قريب من ذلكم الأمل المنشود بالظهور المبارك.

ذلك أن هذا الظهور ـ كما يظهر من الروايات، وكما هي طبيعة هذا النوع من الظواهر ـ لا يتمّ إلا بعد تحقّق بعض الظروف المهيئة له. ولأن الظهور هو توحّد العالم ضمن نظام عالمي واحد، هو النظام الإسلامي، فإن التبشير بهذه الحالة (القبول بنظام عالمي واحد) من قبل الأنظمة والقوى الكبرى في العالم، هو تهيئة لتقبّل الشعوب للمرور إلى هذه المرحلة.

وأمرٌ آخر من المهم الإشارة إليه، وهو ما تذكره بعض الروايات من تشابه كبير بين الظهورين المباركين، ظهور النبي (ص) وتبشيره بالدين الإسلامي وظهور الإمام المهدي المنتظر (ع) وتحقيقه للأمل النبوي الكبير في بسط النظام الإسلامي على هذه المعمورة. ذلك أن النبي محمدًا (ص) عندما صدع بالإسلام كان ذلك في شبه الجزيرة العربية التي كانت قبائل متحاربة متناحرة ومتناثرة لا تجمعها أي سلطة مركزية، وبخلاف ذلك ما كانت عليه بلاد فارس وبلاد الروم اللتان كانتا إمبراطوريتين كبريين. ولكنهما انهزمتا أمام القوّة الإسلامية التي صعدت بفعل الحالة الإسلامية الجامعة والمنظّمة لتلكم القبائل والتجمعات المتفرّقة سابقًا.

وما نعيشه اليوم من تشرذم وتفرُّق بين البلدان الإسلامية، لا نعدم أن نرى في مقابله تلك الحركة الإسلامية الصاعدة وهي تتوحّد في برنامج وخطاب اجتماعي وثقافي وسياسي متقارب، وتشعر معه هذه الحركات

بالانتماء إلى الفكر والبرنامج الواحد، والمتمثّل في تنمية البلدان الإسلامية والاستقلال عن النفوذ الأجنبي المهيمن على خيرات شعوب المنطقة. وبخاصّة أننا شهدنا قبل سنوات قليلة انهيار الاتحاد السوفييتي الذي كان يمثّل ـ بجانب الولايات المتحدة الأمريكية ـ القوّة الإقليمية الأولى. ولا تخفي الكثير من الدراسات الاقتصادية ما تعيشه الولايات المتحدة الأمريكية من أزمات اقتصادية حادّة قد تنذر بخطر حقيقي يحدق بالدولة الأمريكية، وأن أي صراع فعلي تقوم به هذه الدولة مع أي قوّة أخرى ـ بما فيها القوّة الإسلامية الصاعدة، إذ هي القوّة التي تعلن الولايات المتحدة عداءها ومواجهتها لها ـ من شأن هذا الصراع أن يتهدّد الكيان الاقتصادي الأمريكي بصورة مباشرة ومؤثّرة، بما يمثّل خطورة واقعية تهدّد هذا الكيان، ومن ثمّ انهيار القوّة العظمى الأولى في العالم اليوم.

وفيما يهدّد العاملُ الاقتصادي الوجودَ الأمريكي، فإن العامل الفكري كان عاملاً مهمًّا من عوامل سقوط المنظومة الاشتراكية السوفييتية. ولا نبالغ إذا ما ذكرنا بأن من أبرز المساهمات الفكرية التي جرّدت الفكر الاشتراكي من قوّته وبيّنت مواطن الضعف والتناقض بين أسس فلسفته، كانت المساهمة الفكرية التي أبلى فيها المسلمون بلاءً حسنًا؛ فقد شارك المسلمون في هدم أسس بنيان هذه الفلسفة، ولم يكتفوا بذلك، بل وُجدت مبادرات جيّدة للتأسيس لفلسفة قائمة بذاتها تمثّل الرؤية الإسلامية في تلكم الموضوعات الفكرية الحديثة. ولم يكن ذلك ضمن حدود اللغة العربية، بل مما يحسب لهذه التجربة النقدية أنها كتبت بلغات عدّة، كان منها اللغة الروسية والإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات الحيّة والمهمّة على المستوى العالمي. وقد شارك هذا الفكر الجديد في هزّ بنيان الشيوعية وفي عقر دارها.

وفي ما يرتبط بالولايات المتحدة الأمريكية، لا يمكن إنكار ما تعيشه التجربة الأمريكية من حال التماسك والقوّة التي تمكّنها من التغلّب على الكثير من الأزمات التي قد يمرّ بها الاقتصاد الأمريكي، وهو عصب الوجود لمثل هذه الكيانات الرأسمالية. ولكنّ المجتمع الأمريكي ـ ومعه المجتمعات الغربية بعامّة ـ تعيش أزمات اجتماعية حادّة تشكّل تهديدًا لاستقرارها وتساعد على تفكّكها بصورة مرعبة. والإنسان ـ بطبيعته ـ لا يمكنه الشعور بالاستقرار والعيش بهدوء وراحة بال في ظلّ ما تعانيه هذه المجتمعات من ارتفاع في نسبة الجريمة وحالات الانتحار والتفكّك الأسري والاغتصاب. ويضاف إلى هذه المشكلات والأزمات الاجتماعية، ما تعيشه الولايات المتحدة من أزمات اقتصادية متفاقمة، وهو ما تشعرنا به الهجرة المتزايدة لرؤوس الأموال والشركات والبنوك الكبرى في العالم منها إلى مناطق أخرى، كاليابان وألمانيا وغيرها من المناطق التي تعدّ أكثر استقرارًا.

□ تعقيدات المعادلات الدولية الجديدة

وما يعقّد العلاقات الدولية اليوم ويجعل حسم الأمور سريعًا أمرًا صعبًا هو ما نعيشه من تعقيدات حياتية يجعل من الصعب حسم الخيارات الاستراتيجية بصورة سريعة. ولذلك فإن حالة الصراع التي تعيشها الدول الغربية مع الحركة الإسلامية لا يمكن حسمها بضربة عسكرية ـ مثلاً ـ. فالخيار العسكري لم يعد السلاح الذي تنتصر به دولة على أخرى. ولو كان الأمر كذلك لحسمت هذه الدول أمرها مع الجمهورية الإسلامية في إيران وقضت على أهم وأكبر تهديد لها في المنطقة، إذ لا تخفي هذه الدول عداءها للتجربة الإسلامية في إيران، وتعدّها العدوّ الاستراتيجي الأول الذي تعمل هذه الدول على التخلّص منه والقضاء عليه. ولكنّ

هذه القوى تدرك أن الخيار العسكري خيار تقليدي ولا يتناسب والعصر الحديث. ولذا فهم يلجأون إلى الخيارات الأخرى، إذ يقع الخيار الاقتصادي في مقدّمتها. فنجد بين الفينة والأخرى محاصرة وعقوبات اقتصادية للدول التي تخرج عن الإرادة الأمريكية، كما هي الحال مع إيران والعراق وليبيا.

ومن جانب آخر، نحن نعيش اليوم ثورة المعلومات التي ساهم في إحداثها اختراع الكمبيوتر. إذ أحدث هذا الجهاز قفزة كبيرة في عالم نقل المعلومة وتبادلها من حيث السرعة واليسر واختصار المسافات والوقت. ولهذا فإن نقل التكنولوجيا والتقدّم العلمي الذي تعيشه البلدان المتقدّمة صناعيًّا وتقنيًّا ومدنيًّا لم يعد صعبًا. وهذه الدول تدرك طبيعة هذا العصر وما يتناسب معه من وسائل. ولذلك فنحن نعيش حربًا ثقافية، تحاول تلكم الدول الكبرى فرض سيطرتها وثقافتها على بقية الشعوب الأخرى. ولكن هذه التقنية تجعل من الصعب التحكّم في نموّها والسيطرة عليها. لهذا نجد التنافس بين الدول والأمم كبيرًا في كسب المعركة الثقافية والمعلوماتية اليوم. ومما يحسب لكثير من المؤسسات والمنظمات الإسلامية أنها أخذت مجالها في هذا الاتجاه. وفي حال استمرّت الحال على هذه الوتيرة، فإن الوضع ينبئ بسقوط تلكم المنظومات الرأسمالية وتفوّق التجربة الإسلامية. ما يمهّد الطريق واسعًا لحركة الظهور المبارك لإمامنا المهدي (ع).

جعل الله ذلك اليوم قريبًا، ومتعنا بظلال دولته العادلة وأن نكون في أولئكم المدافعين والمناصرين له ولتحقيق الأمل الإلهي الذي عمل وضحّى من أجله جميع الأنبياء والمرسلين.

ملحق(*)

حضارتنا في ميدان الصراع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

إن الحضارة ـ أيّ حضارة ـ لا تقوى مهما أوتيت من مناعة ذاتية ألّا تضعف، وألّا تنصهر في مجال التفاعل والصراع مع الحضارات الأخرى، ما لم تتوفر على مناعة خارجيّة، تصدّ عنها عوامل الضعف والانهيار، وتردّ عنها عاديات القضاء والفناء.

ومن الطبيعي أن مثل هذه المناعة الخارجيّة لا تتهيأ في المجال الاجتماعي إلا في القائمين على الحضارة؛ ذلك أنّ القائمين عليها متى كانوا من الوعي والإدراك السياسي والشعور بالمسؤولية متوفرين على القدر الكافي في إعطاء المناعة الخارجية للحضارة؛ استطاعت هذه الحضارة أن تشقّ طريقها في ميدان الصراع، مهما كان شائكًا، ومهما ملأته العراقيل والعقبات، إلى سلالم الرقي والتقدم، وإلى آفاق التوسُّع والانتشار بثبات واستمرارية.

(*) دراسة نشرها المؤلّف في النجف الأشرف سنة 1384هـ/ 1964م عن دار النعمان.

فالمشكلة ـ في ما أعتقد ـ ليست مشكلة الحضارة ذاتها، وإنما هي مشكلة القائمين عليها.

وربما كانت مشكلة الحضارة في جانبها الثاني ـ جانب القائمين عليها ـ أخطر، وأعقد، وأقرب إلى محاولة العلاج.

ولعلي لا يعوزنا الشاهد ـ هنا ـ، فكلُّنا يعلم أن الحضارة الإسلامية تمتاز عن غيرها من الحضارات الأخرى بتوفرها على المناعة الذاتية؛ لأنها من الله تعالى خالق الحياة البشرية والعالم باحتياجاتها الحضارية. وكلنا يعلم ـ أيضًا ـ أنها انحسرت عن توجيه الحياة البشرية وصياغتها في أهمِّ وأوسع جوانبها وهي الجوانب الاجتماعية، وبخاصة السياسية والاقتصادية منها.

فما هو السبب؟

□ المسلمون والقيام بالدور المطلوب

لا بدّ وأن يعود السبب ـ هنا ـ إلى القائمين عليها، إذ إن الجانب الآخر ـ كما تقدم ـ في منأى عن تطرق الشك إليه، أو إثارة الشبهة حوله، فـ «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه».

فالمشكلة في مجتمعاتنا ليست هي مشكلة الحضارة الإسلامية، وإنما هي مشكلة المسلمين أنفسهم، مشكلة مدى قيامهم بمسؤوليتهم تجاه حضارتهم.

وهنا، إذ انتهينا إلى صميم المشكلة، لا بدّ لنا من وضع أصابعنا على نقطة الضعف في القائمين عليها. تلك النقطة التي شكّلت العامل الكبير في إزاحة الإسلام عن الحياة، وفي دخول الحضارات الغازية

ـ غربيةً وشرقيةً ـ إلى مجتمعاتنا الإسلامية، حتى عادت في أهم ظواهرها وأشملها ذات صبغة غير إسلامية.

والمشكلة ـ في ما إخاله ـ تمتدُّ في جذورها إلى تلاعب بعض القائمين على الحضارة الإسلامية من الحكام المنحرفين، الذين أضعفوها في أفاعيلها الاجتماعية بسبب انحرافهم وعدم قيامهم بمسؤوليتهم الإسلامية تجاهها. ذلك التلاعب الذي أدّى ـ بدوره ـ إلى وجود بعض الاختلال في المجتمع الإسلامي، وبين صفوف المسلمين، فأفقدهم شيئًا ـ قد يكون كثيرًا ـ من تماسكهم ووحدتهم، وشيئًا ـ كذلك قد يكون كثيرًا ـ من تعاونهم وأُخوّتهم.

التماسك والتعاون اللذان هما دعامتا التنظيم الاجتماعي، وقاعدتا انطلاق الحضارة في تأديتها دورها في فبركة المجتمع وصياغته وفق مفاهيمها ونظمها وما إليهما.

والذي أدّى هو بدوره (أعني الاختلال) إلى إيجاد الفجوات والثغرات التي استطاع المستعمر الغازي النفوذ منها إلى مجتمعنا الإسلامي.

وهنا ترتبط حلقة إخفاق القائمين على حضارتنا في تزويدها بالمناعة الخارجية بالحلقة السابقة التي مهّدت لها التمهيد الكبير.

وتتركّز نقطة الضعف ـ هنا ـ ليس في الوقوف أمام الحضارات الغازية من التسرُّب إلى مجتمعاتنا والنفوذ بين صفوفنا. فقد كان وقوفهم في هذا المجال مشرِّفًا للغاية، إذ قاموا بواجب الدفاع المسلح عن المبدأ وعن الأمّة ضد الغزو الاستعماري البغيض.

وما حوادث المعارك الدامية التي قامت بينهم وبين المستعمِر، في الثغور، وفي الداخل، إلا أضواء مشرقة تلقى على الموضوع.

وعَهدُنا بثورة العلماء ضد الغزو الإنكليزي في العراق قريب، وكذلك في غير العراق.

وإنما تتركز نقطة الضعف، بعد ذلك، وأعني بعد أن أخفقنا في محاولة منع الكفر من التسرب والنفوذ.

وهي تتلخص: في أننا اتبعنا أسلوب المقاطعة فحسب.

والمقاطعة وإن كانت أسلوبًا يمليه الواجب الشرعي ـ هنا ـ، إلا أنها ليست هي العامل الوحيد في تزويد حضارتنا بالمناعة الخارجية، وإنما هي أحد عاملين مهمّين يشكلان ـ حيث يكمل أحدهما الآخر ـ العامل الوحيد في تزويد حضارتنا بالمناعة الخارجية.

□ من عوامل المناعة الخارجية للحضارة الإسلامية

والعاملان ـ هنا ـ هما: المقاطعة والعمل.

وأعني بِـ (المقاطعة) ـ هنا ـ: تحريم الأخذ بالحضارة الغازية.

وأعني بِـ (العمل) ـ هنا ـ: سدّ كل المجالات الاجتماعية بوجه المستعمر الأجنبي، وذلك بملء جميع الفراغات التي يشعر بها أفراد المجتمع.

وهنا تبرز نقطة الضعف: فإننا حينما لم نستطع منع الحضارات الغازية من التسرُّب إلى مجتمعاتنا ومن النفوذ فيها، قمنا بأحد جزئي

العامل الذي يزوِّد حضارتنا بالمناعة الخارجية، وهو (المقاطعة)، وأهملنا الجانب الآخر، وهو (العمل).

فمثلاً: حرّمنا الدخول إلى المدارس الرسمية، فقمنا بهذا، بأداء الواجب الذي يمليه علينا التشريع الإسلامي ـ هنا ـ وهو المقاطعة للمدارس الرسمية، وفاتنا أن نهيّئ العامل متوفِّرًا على كل أجزائه المتكاملة، لنزود حضارتنا بالمناعة الخارجية[1].

وذلك بأن نقوم بفتح مدارس أهلية، نضع مفردات مناهجها، ونؤلِّف كتبها على ضوء حضارتنا.

وكان ذلك ظنًّا منا بأن المقاطعة وحدها ستقوم بدور التزويد بالمناعة الخارجية للحضارة.

وحينما رأينا خطأ ذلك الظن، إذ لم تستطع المقاطعة وحدها أن تقوم بدور التزويد بالمناعة، تنبه بعضٌ منا إلى أنها لم تكن هي وحدها العامل، وإنما كانت ـ في الواقع ـ جزءَ العامل الذي أفقدناه جزءه الآخر.

وهكذا موقفنا تجاه سائر وسائل التربية والتعليم ووسائل الدعاية والنشر، والوسائل الأخرى التي أسهمت وساعدت على تقوية الحضارات الغازية وتدعيمها وعلى صهر أبناء أمتنا في أتونها الملتهب.

وهنا استغل المستعمر نقطة الضعف هذه عندنا، فذهب يخدرنا ـ وبمختلف الأساليب المسمومة الناعمة، التي أستطيع أن أعبر عنها

---

(1) كان هذا في مدينة النجف الأشرف ومدن العراق الأخرى في خمسينيات القرن العشرين الميلادي.

بالأساليب الأفعوية ـ بأن الدين بعيد عن السياسة، وأن القائمين على الدين ليس من شأنهم العمل في مجال السياسة.

وزاد في المخدر، فصار الحديث حول السياسة شيئًا يزري بالدين وبالمُدين، وكذلك تأسيس الجمعية، وإصدار المجلة أو الصحيفة، وفتح النادي أو المدرسة . . وشرُّها إزراءً بهما: التكتل السياسي.

وتعمقت هذه الفكرة التخديرية عن الدين والمُدين فتحولت إلى نظرة عامة يرسلها إليهما كل من يعرفهما، ضُرِبَت حولهما الأسوار العالية والحدود الحديدية، وحَصَرَتْهُما في قوقعة ضيقة الحجم وضيقة المنفذ.

وهكذا أقصيت حضارتنا عن مسرح الحياة الاجتماعية، وأُزوِيَ القائمون عليها عن العمل الاجتماعي الذي يقوم بدور الإسهام مع المقاطعة بتزويد حضارتنا بالمناعة الخارجية.

ومن أعظم ما منينا به لتضييق منفذ القوقعة التي جلسنا القرفصاء فيها هو: أن أي محاولة للقيام بأي عمل من شأنه أن يشكل الجزء الآخر للعامل آنف الذكر ـ أمثال: تأسيس جمعية أو نادٍ، وفتح مدرسة أو مكتبة، وإصدار صحيفة أو مجلة، تتصف بصفة الدين وتعمل في مجال الخدمة الدينية ـ تَقَيَّد بشرط عدم التدخُّل في الشؤون السياسية، لئلاَّ يعود الدين مرة ثانية للحياة، فتعود حضارتنا إلى الميدان وإلى الصراع. وربما توعَّينا، فكانت النتيجة انتصارنا، وهي نتيجة محتومة حتى في نظر المستعمر حينما نتوعى.

أرأيت أبعد من هذا في استغلال الموقف؟!

أما التكتّل السياسي، فنحن أبعد ما نكون عنه، وذلك بسبب

تلك النظرة الضيقة التي نرسلها من نويفذة القوقعة. لأننا مُدينون، ولأن المستعمر ربما يثير الغبار حولنا، وربما يقول أشياء وأشياء، وهكذا.

والتقاعس ـ بطبيعته ـ يحتال في خلق المبررات ويحتال في خلق المثبطات.

وانتبهنا، وبخاصة بعد أن قسا المستعمر الكافر بضرباته، ووخزنا ألمها الوخز الشديد.

□ الدين في علاقته بالمجتمع والحياة السياسية

فحاولنا العلاج للمشكلة، وقلنا هو أن نعمل، وانكسر جانب من القوقعة، وانطلقنا، وذهبنا نؤسس الجمعيات، ونؤسس النوادي، ونفتح المدارس على اختلاف أنواعها، ونصدر الكتب والمجلات والصحف والنشرات، ولكن مع شرط عدم التدخل في السياسة.

فعادت أمثال هذه الوسائل المذكورة في نتائجها وكأنها غير هادفة؛ لأنها لا تستطيع أن تعمل ما يخالف السياسة.

وعدنا ننظر أنفسنا، وإذا بنا لا نزال في القوقعة، ولا نزال نقعد القرفصاء، وإذا بنا سلطنا على أنفسنا أضواء الشمس ليهنأ الآخرون بهذه الجلسة الجميلة.

فما أروع أن يعود الإنسان منطويًا على نفسه. وما أسهل أن يغمض عينيه لئلَّا يتألم. ولأي شيء خلقت الإرادة إذا لم تكيِّف الإنسان ـ هنا ـ لتسعفه من تأنيب الضمير.

وإلى هنا: أظنني في صميم الواقع حينما أقول: إن العمل يتطلب ـ حتميًّا ـ أن يقوم على أساس من السياسة، وعلى أساس من عدم الفصل بين الدين والسياسة، لنستطيع أن نوفِّر لحضارتنا المناعة الخارجية لتقوم بدورها في تكوين مجتمعاتنا مجتمعات إسلامية مرة أخرى.

فالعلاج الوحيد ـ في ما أعتقد ـ أن يكون إلى جانب المقاطعة: العمل السياسي في مختلف مجالاته، وباتباع مختلف وسائله، ومختلف أساليبه، فنقوم:

1 ـ بفتح المدارس في مختلف مراحلها: الروضة والابتدائية والثانوية والعالية . . وللجنسين، شريطة أن تكون مناهجها وكتبها إسلاميةً خالصةً، تستمد من حضارتنا الأصيلة النقية، هادفين منها إلى تغذية أبنائنا بالثقافة الإسلامية البناءة التي تحوِّل من المسلم حركيّةً فعّالةً في طريق تكوين المجتمع الإسلامي، وأن يكون القائمون على الإدارة والتربية فيها مسلمين مبدئيين.

2 ـ بإصدار المجلات والصحف بمختلف ألوانها: يومية وأسبوعية وشهرية وفصلية. . شعبية وخاصة، شريطة أن تُموَّن بالفكر الإسلامي الخلّاق الهادف.

3 ـ بنشر الكتب مفردة ومتسلسلة، شعبية وخاصة، ناشدين من ورائها تعميم الثقافة الإسلامية المبدعة الهادفة.

4 ـ بإيجاد المكتبات بأقسامها المختلفة: المتجولة والثابتة، والريفية والمدنية، مزودة بجميع ما تتطلبه مستوياتها ومجالاتها من الكتب والمؤلَّفات الإسلامية.

5 ـ بتأسيس النوادي: ثقافية ورياضية، شريطة أن تكون جادة، وفي صدد غرس الروح الإسلامية وتنميتها وإثمارها.

6 ـ بتكوين الجمعيات للخدمات الاجتماعية على ضوء ما يأمر به الإسلام من أعمال البر والإحسان والتكافل وما شاكلها.

7 ـ بأن نشكل تكتلاً سياسيّاً شريطة أن يتبع الأساليب في إطار الأحكام الإسلامية.

8 ـ وبما يماثلها . . .

إننا متى ما قمنا بمثل هذا استطعنا أن نعيد لحضارتنا مجالها في ميدان الصراع، وبالآخرة، مركزها في حياتنا.

ولعلنا نلمس الآن بوادر لذلك[1]، ندعوه تعالى أن يوفق العاملين من أجل إعلاء كلمته في الأرض . . إنه سميع مجيب.

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[2]

---

(1) يشير الشيخ الفضلي هنا إلى انطلاقة الحركة الإسلامية السياسية في العراق. ذلك أن هذه الدراسة ظهرت مواكِبةً لتأسيس حزب الدعوة الإسلامية الذي أُسِّس في العام 1959م.

(2) سورة التوبة: الآية 105.

المصادر والمراجع

1. إبراهيم سليم أبو حليوة، طه جابر العلواني. **تجليات التجديد في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011م.

2. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1425م.

3. ابن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

4. أبو البقاء الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419م.

5. أحمد العلاونة، **ذيل الأعلام**، دار المنارة، جدّة، ط1، 1418م و1422م و1427م.

6. أسد حيدر، **الإمام الصادق والمذاهب الأربعة**، ط2، 1390م.

7. ألكسندر سبيبتشفيتش، **تاريخ الكتاب**، ترجمة: محمد الأرناؤوط، سلسلة عالم المعرفة 169، الكويت، يناير 1993م.

8. أميرة حلمي مطر، **جمهورية أفلاطون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م.

9. أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، مطابع فتى العرب، دمشق، ط2، 1951م.

10. إيرا م. لابيدس، **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، ترجمة: فاضل جتكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2011م.

11. جعفر الخليلي، **هكذا عرفتهم**، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط1، 1430م.

12. جيرار جهامي وسميح دغيم (إعداد)، **الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي**، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2006م.

13. حسن الأمين، **مستدركات أعيان الشيعة**، دار التعارف، بيروت، ط1، 1416م.

14. حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000م.

15. خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: هلموت ريتر، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ط1، 1381م.

16. خليل عبد الكريم، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1990م.

17. خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مطبعة الدولة، تونس، ط1، 1284

18. خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

19. زكي الأرسوزي، **مؤلّفات زكي الأرسوزي الكاملة**، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، دمشق، ط1، 1973 - 1974م.

20. زهير غازي زاهد، **في التفكير النحوي عند العرب**، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1417م.

21. سميح دغيم ورفيق العجم وجيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر**، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2002م.

22. شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟**، تحقيق: حسن السماحي سويدان، دار القلم، دمشق، ط 1، 1425م.

23. صقر أبو فخر، **الدين والدهماء والدم.. العرب واستعصاء الحداثة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007م.

24. عامر النجّار، **نظرات في فكر الغزالي**، شركة الصفا للنشر، القاهرة، ط1، 1989م.

25. عبد الحميد جودة السحار، **الاشتراكي الزاهد أبو ذر الغفاري**، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة، ط 1977م.

26. عبد المجيد عمر النجار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م.

27. عبد الهادي الفضلي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، مركز الغدير، بيروت، ط2، 1432م.

28. ــــــــــــــ، **تعدّد السبل**، بيت الحكمة الثقافي، القطيف، ط1، 1432م.

29. ــــــــــــــ، **رأي في السياسة**، دار الرافدين، بيروت، ط1، 1431م.

30. ـــــــــــــــ، **معاملات البنوك التجارية**، مركز الفقاهة، القطيف، ط1، 1429م.

31. علي بن محمد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

32. القرآن الكريم.

33. كمال الحاج، الطائفية البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني، مطبعة الرهبانية اللبنانية، بيروت، 1961م.

34. مؤسسة نشر أعمال الموسوعة، **الموسوعة العربية العالمية**، نشر المؤسسة نفسها، الرياض، ط2، 1419م.

35. مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، نشر المجمع نفسه، القاهرة، ط 1982م.

36. ـــــــــــــــ، **المعجم الكبير**، نشر المجمع نفسه، القاهرة، ط2، 2006م.

37. مجموعة من المؤلفين، **الإمام الصادق (ع) كما عرفه علماء الغرب**، ترجمة: نور الدين آل علي، دار القارئ، بيروت، ط1، 1428م.

38. محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط5، 1420م.

39. محمد الغزالي، **سر تأخر العرب والمسلمين**، دار نهضة مصر، القاهرة، ط7، 2005م.

40. محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط20، 1408م.

41. محمد تقي المدرّسي، **العرفان الإسلامي**، دار البيان العربي، بيروت، ط3، 1412م.

42. محمد تقي المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1411م.

43. محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، دار الملاك، بيروت، ط2، 1419م

44. محمد رضا حكيمي، **المدرسة التفكيكية**، ترجمة: عبد الحسن سلمان وخليل العصامي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1421م.

45. محمد شفيق غربال (إشراف)، **الموسوعة العربية الميسّرة**، دار الشعب، القاهرة، 1965م.

46. محمد علي الصوري، **أبو ذر الغفاري الاشتراكي المطارد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979م.

47. محمود قاسم، **ابن رشد: الفيلسوف المفترى عليه**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ نشر.

48. مراد هوفمان، **الإسلام كبديل**، ترجمة: عادل المعلم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1418م.

49. مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: حسين نصار، وزارة الإعلام، الكويت، ط1، 1394م.

50. مرتضى المطهري، **المجتمع والتاريخ**، ترجمة: مرتضى الحسيني، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1402م.

51. مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1960م.

52. مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م.

53. المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الكتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية**، نشر المنظمة نفسها، تونس، ط1، 2007م.

54. ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

55. هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007م.

56. هيئة الموسوعة العربية، **الموسوعة العربية**، نشر الهيئة نفسها، دمشق، ط1، 2005م.

57. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، نشر الوزارة نفسها، الكويت، ط2، 1404م.

□ **الأبحاث**

58. أحمد الموصللي، «**خطاب الإصلاح الديني**»، مجلة الاجتهاد، العددان 59 وَ 60، السنة 15، صيف وخريف 1424م.

59. عبد الهادي الفضلي، «**الإسلام والمفاهيم الضيقة**»، مجلة الكلمة، العدد 75، السنة 19، ربيع 1433م.

60. ــــــ، «**الرأي الفقهي في الصلح مع إسرائيل**»، مجلة المنهاج، بيروت، العدد 13، السنة 4، ربيع 1420م.

61 . ـــــــــــ، «دراسة دلالية لكلمة إرهاب»، مجلة الكلمة، العدد 28، السنة 7، صيف 1421م .

□ **الإنترنت**

62 . ويكيبيديا الموسوعة الحرّة، النسخة العربية : http://ar.wikipedia.org .